تَعَدُّدُ أحْوَالِ الكَائِنِ

الشيخ عبد الواحد يحيى



تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد *One Tradition*' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى، وغيرهما من حكماء العالم العربى والإسلامى، ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: "الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا".

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب هذه المدرسة أنها تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

مقدمة

طرحنا فى دراستنا السابقة 'رمزية الصليب' تمثيلاً شكليًّا للكائن، ويقوم بكامله على النظرية الميتافيزيقية للأحوال المتعددة بناءً على معطيات الأديان التراثية المختلفة. وسوف تكون الدراسة الحالية استكمالا لسابقتها، فربما لم تكن تكفى لطرح النطاق الكامل لهذه النظرية الأصولية، والحق إننا قد عملنا فى حدود ما تعلق بتعريف هدفنا وبشكل يكاد يكون مباشرا، ولذا خصصنا هذا البحث لطرحٍ أكملَ للنظرية المذكورة مع اجتناب التمثيل الرمزى إلا تنويها، ولكن من حيث مبادئها ذاتها وبعض تطبيقاتها التى تتعلق بالجانب الإنسانى للكائن على وجه الخصوص.

واستطرادًا على النقطة الأخيرة ربما أفاد أن نذكر من البداية أن الاعتبار فى أمور من هذا المقام لا يحتل مرتبة عالية فى مجمل الوجود الكلى، ولا هى متميزة ميتافيزيقيًّا عن غيرها من الأحوال بأى مبرر كان فى تراتب الوجود، فالحق إن الحال الإنسانى ليس أكثر من واحد فى لانهائية لا تفرغ من الأحوال الذى يتخذ بينها مقامًا يكافئ طبيعته، أى بحسب ما يُحدُّه ويُعرِّفُه، ولن يضفى عليه ذلك المقام امتيازًا مطلقًا ولا دونية مطلقة. وإذا كان علينا أحيانا أن نعتبر فى تلك الحالة بالذات فذلك لأنها الحال الذى نجد فيه أنفسنا، ولذا تضفى علينا وحدنا أهمية خاصة، إلا أن ذلك أمر نسبى تمامًا ومسألة عرضية فى منظور الفرد الذى هو نحن فى صيغتنا الحالية من التجلى. ولذا كان الحديث عن الأسمى والأدنى دائمًا ما يجعلنا نقسم بينهما من المنظور الإنسانى، فهما اصطلاح المقارنة الوحيد الذى يمكن للأفراد استيعابه مباشرة، ويجب ألا ننسى أن كل تعبير محتبس فى صورة إطارها الصيغة الفردية، حتى إننا لا نملك إلا أن نهبط إلى مستوى نسبى مختلف ومحدود بالضرورة لو كنا نتناول حقائق ميتافيزيقية حتى نترجمها إلى لغة بنى الإنسان. ولا ريب أن القارئ سوف يفهم دون صعوبة كافة المحاذير والتحفظات التى تعتور هذه اللغة، والتى لا تكفى التعبير عما لابد أن تعبر عنه، ونجد فى هذه الحالة عدم تناسب مثلما نجد فى التمثيلات الصورية كافة بما فيها التمثيلات الرمزية، غير أن الرمزية أوسع نطاقًا وأقل تحددا من اللغة المعتادة، ولذا كانت أنسب للتعبير عن الحقائق المتعالية، وهى كذلك فى كافة

التعاليم التراثية و'التسليكية initiatic'[1]، والحق إننا قد أشرنا إلى ذلك مرارًا وتكرارًا حتى لا نغير الحق بتفاسير منظومية جزئية زائفة، ومن الأوفق دومًا أن نحفظ موضعًا لما لا يمكن التعبير عنه، أى ما لا يمكن أن يوضع فى صورة، والحق إنه ميتافيزيقيًّا أهم الأشياء جميعًا.

ولازلنا نعتبر فى الحال الإنسانى، فإذا أردنا أن نصل المنظور الإنسانى بالمنظور الميتافيزيقى كما يحسن فى تناول 'العلم المقدس' لا المعرفة الدنيوية فيجوز قول إن تحقق الكائن يمكن أن ينطلق من أية نقطة كانت بموجب تساوى كل عرضيات الوجود من منظور المطلق، وهكذا يمكن أن تحقق انطلاقا من الحال الإنسانى أو من أى حال آخر، وهو ما يربو إلى قول إنه ممكن حتى للإنسان الجسدانى الأرضى، وقد ذكرنا فى موقع أخر إنه يمكن حتى أن تنطلق من أية صيغة كانت لذلك الحال أيًّا كان ما يعتقد الغربيون، مما أدى إلى خطل وعجز فيما تعلق بأهمية 'الجسدانية' فى مفاهيمهم التى تتعلق بتكوين الإنسان[2]، وحيث إننا فى هذا الحال فلابد أن نبدأ منه إذا كان علينا السعى إلى التحقق الميتافيزيقى بأية درجة كانت، وهذا هو السبب الجوهرى للاعتبار فى هذه الحال، ولكن حيث إننا قد عالجنا هذه المسألة فى موضع آخر فلن نتطرق إليها هنا، كما أن أطروحتنا الحالية سوف تمكننا من فهمها على نحو أفضل[3].

وحتى نتجنب كل خلط ممكن فلابد أن نذكر القارئ أننا حين نتحدث عن تعدد أحوال الكائن فلا نقصد تعددًا رقميًّا ولا حتى 'كميًّا' بالمعنى الأوسع، بل نتحدث عن تعددية 'متعالية' كلية حقًا، وتنطبق على كل المجالات التى تشكل 'العوالم' المختلفة أو طبقات الوجود معًا أو كل على حدة، وهى إذن خارج نطاق الأعداد وحتى الكميات بكل صيغها وفيما وراءها. والحق إن الكم وعلى الأخص الأعداد التى هى أحد صيغه ليست إلا شرطًا واحدًا من الشروط التى تلزم حالات بعينها بما فيها حالنا، ولذا لا يمكن نقلها إلى حالات أخرى، ناهيك عن أنها لن تنطبق على مجمل الحالات، وهو العنصر الذى يفلت من أى تحديد على هذا المنوال، ولذا نتحدث عن تعدد لامحدود، ولا بد من التمعن

---

[1] ويحسن فى هذا السياق أن نلاحظ أن الفلسفة لا تلجأ إلى الرمزية مطلقًا، وهو ما يقطع بطبيعتها 'الدنيوية' الفجة وسطحية منظورها، ويبين صيغة الفكر الذى تنتمى إليه.

[2] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب 23.

[3] راجع 'رمزية الصليب'. أبواب 26-28.

فى أن اللاتحدد المقصود يفوق كل الأعداد، كما يفوق كل ما تنطبق عليه صفة الكم، والتى لا وجود لها خارج نطاق أحوال عالمنا[4].

وهناك تنويه ضرورى آخر عما نقصد 'بالكائن *being*' وهو لا ينطبق بالمعنى المضبط على أحوال الغيب فيما وراء 'الوجود المحض *Being*' وهو ما سنعرض له فيما يلى. إلا أن تكوين اللغة الإنسانية يجبرنا على استخدام هذا المصطلح فى هذه الحالة لافتقاد ما يفضله، ولكننا نعزو إليه معنى استعاريا ورمزيا فحسب يستحيل بدونه الحديث عن هذه الأمور، وهذا مثال ناصع على عدم كفاءة التعبير الذى أشرنا إليها توا، وهكذا يمكن أن نستمر فى الحديث عن مجمل الكائن الذى يتجلى فى بعض أحواله ولا يتجلى فى بعضها الآخر، ودون أن يعنى ذلك أن نقتصر على اعتبارات ما يتناظر مع مرتبة الوجود[5].

ولابد من تذكر أن التوقف عند الوجود واعتبار أنه المبدأ الأسمى ولا شىء وراءه، وأنه فوق جميع الكليات لا يعلوه منها شىء هو أحد الخصائص التى ميزت التاريخ الغربى القديم والعصور الوسطى، ورغم أنها تنطوى على عنصر ميتافيزيقى لا وجود له فى المفاهيم الحديثة فإنها تظل ناقصة من حيث إنها نظريات صيغت من أجل النظير فحسب لا من منظور التحقق الفعال. ولا يعنى ذلك أنه لم يكن هناك غيرها فى الغرب فى ذلك الحين، ونشير إلى ما ظل معروفا منها فحسب، والتى بالغ فى قيمتها وأهميتها الذين انتفضوا على الإنكار الحديث رغم جهودهم المحمودة، ولكنهم عجزوا عن إدراك أنها ليست إلا وجهات نظر برانية، وأن الحضارات من هذا القبيل كانت فتقا بين نوعين من التعاليم وقد انطبع أحدهما على الآخر دون تقابل، فكل 'برانية' بحاجة إلى 'جوانية' كَمُكَمِّلٍ لازم لها، وحينما لا تُفهَمُ الجوانية ولا ترتبط الحضارات بمبادئها السامية مباشرة بأية صلة فعالة فلن يبق لها صفة تراثية بعد زمن لن يطول، فالعناصر التى بقيت منها تجعلها جسداً فارقته الروح، ولا يبقى منها إلا صورية فارغة، وهذا بالضبط ما حدث للعالم الغربى الحديث[6].

وبعد أن طرحنا بعض التفاسير القليلة نبدأ الآن الدخول إلى أطروحتنا دون أن تعوقنا المقدمات، فكل ما ذكرنا قد جرى تفسيره فى مواضع أخرى مما يسَّر لنا الاستغناء عن الشطر الأعظم منها. فلا نستطيع العودة بلا كلل إلى ما طرحنا فى أعمالنا السابقة،

---

[4] المرجع السابق، باب *15*.
[5] المرجع السابق، باب *1*.
[6] راجع 'شرق وغرب' و'أزمة العالم الحديث'.

فذلك مضيعة للوقت، ولو بدت بعض التكرارات لازمة فسوف نحاول اختصارها إلى ما لا يمكن الاستغناء عنه حتى نفهم ما نطرحه الآن، ونُرجعُ القارئ إلى ما طرحنا سلفا وسوف يجد استكمالا لعرضها أو جوابا على أسئلة لابد أن يعتبر فيها من جديد. ويرجع السبب الرئيسى فى هذه الأطروحة إلى أن كل تلك الأسئلة وثيقة الارتباط ببعضها بعضا، ورغم أن من المهم أن نبين تلك الارتباطات إلا أن اجتناب مظاهر 'المنظومية' مهم كذلك، أى التحديد الذى يتنافى مع طبيعة المذهب الميتافيزيقى، وهو ينفتح على من يستطيعون أن يدركوه و'يصَّاعدوا' إليه على عكس المنظومية، وعلى إمكانيات لامحدودة للفهم بل هى لامتناهية حقا دون مبالغة لغوية، وتمثل مجمل الحقيقة ذاتها.

1

اللانهائية وكلية الإمكان

ويلزم لكى نفهم مذهب تعدد أحوال الكائن أن نتناول أقدم الأفكار الأولانية قبل أى شيء آخر، وهى فكرة اللانهائية الميتافيزيقية، ومن خلال علاقتها بكلية القدرة أو كلية الإمكان، والمعنى الاشتقاقى للانهائية هو مالا حدود له، وإذا كان علينا الحفاظ على انضباط هذه الكلمة فلابد من قصر استخدامها على ما لا حدود له أيا كانت، واستبعاد كل ما يمكن أن يفلت من بعض المحددات ولكنه يخضع بطبيعته لغيرها، ويترجمها المنظور المنطقى إلى 'الأنطولوجية' وهى العناصر التى اشتبكت بتعريف الأشياء المقصودة ذاتها. وقد نوهنا مِرارا من قبل إلى أن هذه الأشياء تتضمن العدد والمكان والزمن حتى فى المفاهيم العامة وامتدادها الذى يمكن أن يُصاغ منها، وهو ما ينأى عن أفكارنا المعتادة[7]، وغايته بلوغ نطاق اللامحدودية. وحينما تكون تلك اللامحدودية من مقام كمى كما أشرنا فى المثال السابق فإن البعض يطلقونها جزافا كاصطلاح 'اللانهائية الحسابية' كما لو لم تكن إضافة صفة إلى كلمة 'لانهائى' تناقضا اصطلاحيا بذاتها[8]، والحق إن تلك اللامحدودية قد نبتت امتدادا من مفهوم 'المحدود *finite*'، ولذا كانت قابلة للاختزال على الدوام إلى المحدود، وليس بينها وبين اللانهائى الحقيقى معيار مشترك بأكثر مما للفردية الإنسانية أو غيرها، وحتى لو نظرنا إليها من جهة تكامل امتداداتها فلن تستطيع أن تناظر الكائن الكلى[9]. ولنا فى انتاج المصفوفات العددية عبرة ناصعة على تشكل اللامحدود من المحدود. وهى ممكنة فحسب شريطة أن يحتوى المحدود على اللامحدود حتى لو امتدت الحدود إلى أبعد من

---

[7] وقد قلنا 'عامة' وليس 'كلية'، فهى ليست هنا إلا شروطا مخصوصة لأحوال مخصوصة من الوجود، وهو ما يكفى لبيان أنه لا موضع فيها للانهائية حيث إن تلك الشروط محدودة كما الأحوال التى تنطبق عليها وتضفى عليه تعريفا.

[8] ولو كنا أحيانا نتحدث عن 'اللانهائى الميتافيزيقى' كى نقول إنه ليس ما يسمى اللانهائية الحسابية ولا أية 'منتسخات زائفة من اللانهائية' لو جاز التعبير، فهذا التعبير لا يقع تحت الاعتراض الحالى لأن الميتافيزيقا لا حدود لها، ولا تحتوى على أية محددات، بل تثبت ما لا يتحدد، فى حين أن من يقول 'حسابيا' يحدد بقوله المفهوم المقصود فى نطاق محدود، ألا وهو 'الكمّ'.

[9] راجع 'رمزية الصليب' بابا *26* و *30*.

القدرة على النظر، أو إلى الحد الذى تفلت فيه من القياس المعتاد، ولكنها لا تمّحى نتيجة ذلك بفضل العلاقة السببية، 'فالأكبر' لا ينبثق عن 'الأصغر' ولا ينبثق اللامحدود عن المحدود.

ولا يمكن أن يكون الأمر إلا كذلك فى المسألة الراهنة، فنحن نعتبر فى مراتب مختلفة من الإمكانية المحدودة بواقع وجودها المشترك مع الإمكانيات الأخرى، وهكذا كانت محدودة بإمكانياتها وليس غيرها، وليس بكل الإمكانات بلا تمييز. ولو كان الأمر غير ذلك فإن الوجود المشترك مع الإمكانيات الأخرى اللامحدودة التى لا تتضمنها هذه، وكل منها عرضة لامتداد لامحدود، ثم إنها تستحيل ومن ثم تصبح عبثا بالمعنى المنطقى[10]، وحتى يكون اللانهائى لانهائيا على الحقيقة فلن يسمح بأية تحديدات، وهو ما يفترض سلفا أنه غير مشروط ولا محدود، فكل تعين من أى نوع كان هو تحديد من واقع أنه لابد أن يترك خارجه شيئا، ألا وهو كل التعينات الممكنة حتى يصبح مطلقا. ثم إن التحديدات تمثل إنكارا حقيقيا، فوضع حد هو إنكار كل ما لا ينطوى عليه التحديد، وبالتالى يكون نفيا لنفى، أى إثبات منطقى وحسابى، حتى إن نفى كل الحدود يناظر الإثبات المطلق، فما ليس له حدود هو مالا ينكر شيئا، ويحتوى بالتالى على كل شيء، وليس خارجه شيء أيا كان، وهذه الفكرة عن اللانهائية هى أحكمها برهانا لأنها تحتوى على كافة البراهين المخصوصة أيا كانت، ولا يمكن التعبير عنها إلا نفيا بموجب عدم تحددها المطلق. وكل إثبات مباشر فى اللغة يثبت أمرا مخصوصا بالضرورة، فى حين أن الإثبات الكلى المطلق ليس إثباتا بعينه ينفى باقى الأحوال، ذلك أنه يشتمل عليها جميعا بالتساوى، ويسهل من ذلك فهم علاقته الوثيقة بكلية الإمكان[11].

إن فكرة اللانهائية التى طرحناها توا[12] من وجهة النظر الميتافيزيقية لا تقبل جدلا

---

[10] ويعنى العبث تناقضا منطقيا ورياضيا، وهو بالتالى نظير للاستحالة، فغياب التناقض الداخلى هو ما يعرف الإمكانية منطقيا وحسابيا، كما يعرفها أنطولوجيا.

[11] عن استخدام اصطلاحات النفى التى يكون معناها الحقيقى إثباتا راجع 'مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية' باب *15*.

[12] ونحن لا نقول 'تعريفها' ، فسوف يكون من التناقض أن نحاول تعريف اللانهائى، كما بينا فى موضع آخر أن المنظور الميتافيزيقى لا تعريف له بموجب طبيعته الكلية اللامحدودة. راجع 'مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية' جزء *2* باب *5*.

ولا دحضا، ذلك أنها لا تتضمن أمرا نافيا ولذا لا تنطوى على تناقض[13]، والأمر هكذا منطقىٌ بالضرورة حيث إن النفى فحسب هو ما يؤدى إلى تناقض[14]. والواقع أن المرء يرى 'الكل' فى الكلى فحسب بالمعنى المطلق، ومن الثابت أنه لا يمكن أن يُحَدَّ بأى طريق كان، فلا يمكن أن يكون كذلك بموجب شىء من خارجه، وإذا كان خارجه أمر فليس إلا 'الإحاطة الكلية'. ويلزم مراعاة ألا يكون ذلك الكل متصلا بكلٍ محدود، أى يتكون من أجزاء تتعلق به على نحو محدد، أى إنه 'بلا أجزاء' بموجب أن تلك الأجزاء سوف تنتسب إليه على نحو نسبى محدود، ولذا لن يكون بينها معيار مشترك، ومن ثم لن يكون لأحدها صلة بالآخر، وهو ما يربو إلى قول إنها غير موجودة[15]، ويكفى ذلك لألا يحاول المرء تشكيل أى مفهوم مخصوص لها[16].

وينطبق ما قلنا توا عن 'الكل' الكلى بأشد معانيه إطلاقا ولاتحددا من منظور كلية الإمكان، وليس فيها تحديد بدورها، أو هى على الأقل الحد الأدنى من التحدد الذى يجعلها مفهومة لنا، ويقبل التعبير عنه إلى حد ما كما نوهنا سلفا[17]، كما أن تحديد القدرة الكلية مستحيل تماما، فعلى المرء أن يستوعبها أولا قبل أن يحددها، وما خرج عن الممكن ليس إلا المستحيل، وحيث إن الاستحالة نفى فهى لاشىء حقا، ولا طاقة لها على تحديد

---

[13] ولابد من اعتبار الضرورة المنطقية، وهى استحالة ألا تكون الأشياء أو أن تكون غير ذاتها، بغض النظر عن أية شروط مخصوصة مثل ما يسمى الضرورة 'الطبيعية *physical necessity*' أو ضرورة 'الوقائع *necessity of facts*'، وليست إلا استحالة أن تفشل الكائنات والأشياء فى الاتساق مع قوانين العالم التى تنتمى إليه، وهذه الضرورة الأخيرة خاضعة للشروط التى تشكل عالمها، والتى لا قيمة لها خارج نطاقها المحدود.

[14] وقد أصاب بعض الفلاسفة فى دحض فكرة ما يسمى 'اللانهائية الحسابية' وكشفوا تناقضاتها من حيث إنها تعنى 'التناقضات التى تختفى بمجرد إدراكها، وهى مسألة لاتحدد فحسب'، ويعتقدون أنهم أثبتوا استحالة اللانهائى الحسابى، ولكن كل ما ثبت فى هذه الفوضى هو جهلهم المطبق بما تعنى اللانهائية.

[15] ونقول بتعبير آخر إن المحدود حتى لو كان قادرا على الامتداد غير المحدود هو عدمٌ بالنسبة إلى اللانهائى، ولذا يستحيل أن يعتبر شىء ولا كائن 'شطرا من اللانهائى'، وهى أحد مخاطل 'تعدد الأرباب *pantheism*' ، فاستخدام كلمة 'جزء' يوحى بعلاقة محددة 'بكل'.

[16] وعلى المرء قبل أى شىء آخر أن يجتنب تصور الكل الكلى *universal whole* بطريقة حساب حاصل الجمع بإضافة جزء إلى آخر بالتتابع، ثم إنه لابد من التمييز بين حالتين، فالكل الكلى منطقيا خارج اجزائه ومستقل عنها، وليس إلا مجموعها فحسب، والحق إنه ما أسماه المدرسيون *ens rationis*، وما يعتمد وجوده ككل على الاعتقاد بأنه كذلك، وتنطوى الحالة الأولى على مبدأ الوحدة التى تسمو على تعدد أجزائها، أما الثانية فليس لها حظ من التوحد إلا ما تضفيه عليها أفكارنا.

[17] راجع 'رمزية الصليب' باب *14*.

شيء أيا كان، وينبنى على ذلك أن كلية الإمكان لا حدود لها، ولابد من مراعاة أن ذلك ينطبق عليها فحسب، ولا يمكن اعتبارها جانبًا من اللانهائى فهى لا تتميز عنه بأية درجة، فلا شيء يخرج عن اللانهائى، إذ لو خرج عنه شيء لكان محدودا وليس لانهائيا. ومفهوم 'تعدد اللانهائيات' عبثى بموجب أن تلك 'اللانهائيات' تتحد مع بعضها بعضا، ولن يكون أيها لانهائيا على الحقيقة[18]. وحين نقول إذن إن كلية الإمكان لانهائية أو لامحدودة فلابد أن يُفهم أنها اللانهائى ذاته من جانب بعينه لو جاز قول إن له جوانبا. وحيث إن اللانهائى 'لايتجزَّء' فلا مجال لتعدد جوانبه التى ينطوى عليها حقا، والحق إننا نحن الذين نفهم اللانهائى من جانب أو آخر لأننا لا نملك غير ذلك، وحتى لو لم تكن مفاهيمنا قاصرة بالضرورة طالما كنا نعيش فى الحال الفردية، فلا مناص من أن تحدُّ الفكرة ذاتها وتتخذ صورة محددة حتى يتيسر التعبير عنها، وكل ما يهم هو أن نفهم من أين أتى التحديد وعلى ماذا يعتمد حتى نرجعه لعدم كمالنا، أو بالحرى إلى ملكاتنا البرانية والجوانية التى نتوسل بها ككائنات فردية، والتى ليس لها إلا وجود محدود مشروط، فلا نحمل هذا النقص العارض الفانى إلى النطاق اللامحدود للقدرة الكلية ذاتها.

وأخيرا نضيف إلى ذلك أننا لو تحدثنا عن اقتران اللانهائية وكلية الإمكان فليس ذلك بغرض تمييز أحدهما عن الآخر، فإن ذلك التمايز لا وجود له أصلا، إلا أننا ننظر إلى اللانهائى كجوهر فاعل بينما ننظر إلى كلية القدرة كجانب منفعل[19]، وسواءً أنظرنا إليهما كجوانب فاعلة أم منفعلة فإن تلك النظرات العرضية والتحديدات الافتراضية لن تؤثر عليهما أيا كان المبدأ الذى استلزم وجودها، والذى لا وجود له إلا فى مفاهيمنا فحسب. فهما ما أسميناه فى موضع آخر 'الكمال الفاعل كيين' و'الكمال المنفعل كويين' اتباعا لمذاهب الشرق الأقصى، فالكمال بمعناه المطلق يتماهى مع اللانهائى فى كل تعيناته، وهو كما قلنا حينها مُشاكلٌ لما هو فى الوجود الكلى من 'جوهر فاعل *essence*' و'جوهر قابل *substance*'[20]. وحتى ننوه إلى ما يلى فإن الوجود الكلى لا يشتمل على كل إمكانات كلية القدرة، ولذا لا يمكن أن يتماهى مع اللانهائى، ولذلك قلنا إن منظورنا أكثر كلية من المنظور الذى يتناول الوجود وحده، ونذكر ذلك حتى نجتنب سوء الفهم، وسوف نتناول

---

[18] المرجع السابق، باب *24*.

[19] وهما براهما و شاكتى فى المذهب الهندوسى، راجع 'الإنسان ومصيره..' بابا *5* و *10*.

[20] راجع 'رمزية الصليب' باب*24*.

هذه المسألة بالتفصيل فيما يلي.

2

الممكنات وردائفها

لقد قلنا إن كلية الإمكان لا حدود لها، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، ومحاولة فهمها على نحو آخر يدمغ المرء بالعجز عن فهمها تماما، وهذا ما يجعل نظم الفلسفة الغربية عاطلة عن إدراك المنظور الميتافيزيقى الكلى، وبمدى ما كانت تلك الفلسفات منظومية كما نوهنا سلفا، وهى إذًا مفاهيم مغلقة محدودة، وقد يكون فيها نفع لمجالات نسبية ضيقة بفضل خواء بعض عناصرها، ولكنها تصبح خطرة وزائفة حينما تؤخذ باعتبارها كلية، فهى تدَّعى أنها أكبر من مجرد ذاتها، وتحاول تسويغ نفسها كتعبير عن الحقيقة الكلية. ولا شك أن من المشروع دوما أن ينظر المرء إلى بعض مقامات الإمكان وأن يستبعد غيرها لو رأى ضرورة لذلك، وهذا هو كل ما يفعله أى علم كان، ولكن ليس من المشروع أن يدَّعى أن هذه هى الإمكانات كلها، وأن ينكر ما يعلو على فهمه الفردى المحدود أبدا[21]، إلا أن هذه هى الطبيعة اللازمة لكافة الفلسفات الغربية الحديثة، ومن هنا كان أحد الأسباب التى جعلت الفكر الفلسفى بالمعنى المعتاد عاجزا عن إدراك المقام الميتافيزيقى الصرف[22].

وقد حاول بعض الفلاسفة بوازع من ميولهم المنظومية وعدائهم للميتافيزيقا أن يحدوا كلية القدرة بطريقة أو أخرى، وقد اختار بعضهم على شاكلة لايبنيتز رغم أنه كان أقل قَصْرا من غيره فى نواح شتى أن يميز بين 'الممكنات *possibles*' و'ردائف الممكنات *compossibles*'، ولكن من الواضح أن ذلك عديم الفائدة لغرضه الوهمى بمدى صحة انطباقه، وليست الممكنات الرديفة واقعيا إلا الممكنات المتوافقة، أى إن توحدها فى كلٍ مركَّب لا يصيبها بالتناقض، ولذا كان 'ترادف الإمكانات' منسوبا على الدوام إلى الكل المقصود. زد على ذلك أن هذا الكل قد يعنى الخصائص التى تنتج صفات شىء أو

---

[21] ومن الجدير بالذكر أن كافة الأنظمة الفلسفية تطرح ذاتها باسم شخص واحد، وذلك على عكس المذاهب التراثية التى ليس للأفراد فيها موضع.

[22] راجع 'مدخل عام إلى فهم المذاهب التراثية' جزء *2*، باب *8*، و'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب*1*، و'رمزية الصليب' بابا *1* و *15*.

فرد بعينه، او قد تعنى أمرا عاما ممتدا مثل جملة الإمكانات التى تخضع لشروط عامة، وتشكل منظومة محددة مثل أحد نطاقات الوجود الكلى، لكن الكل محدد فى الأحوال جميعا وإلا أخفقت وسائل التمييز. ولنتخذ أولا مثالا بسيطا للغاية فى استحالة وجود ’مربع دائرى‘، فاتحاد ’الدائرة‘ ’بالمربع‘ فى الشكل الواحد يعنى تناقضا، ولكن هاتين الإمكانيتين تحققا معا، ولن يكون وجود مربع مانعا من وجود دائرة فى المساحة ذاتها، وقل مثل ذلك عن أى شكل هندسى كان[23]، ويبدو ذلك واضحا بحيث لا يحتاج إلى مزيد من تفسير، ولكن بساطته تعين على تفسير حالات أشد تعقيدا بالتشاكل* مثل ما ننتوى طرحه فيما يلى.

فبدلا من أن نعتبر فى شيء أو كائن بعينه فإننا سوف نتناول العالم بالمعنى الذى عرّفناه سلفا، أى النطاق الكامل الذى تشكله معيَّة ممكنات بعينها تحقق فى التجليات، ثم إنه لابد أن تكون هذه الممكنات الرديفة جُمَّاعا للممكنات التى تُرضى شروطا معينة لأوصاف العالم وتعريفه بالشروط ذاتها، وهو ما يشكل مقاما من مقامات الوجود الكلى، أما الممكنات الأخرى التى لم تحدد بالشروط ذاتها فلا يمكن أن تكون شطرا من العالم ذاته، ولكنها قابلة للتحقق رغم كل ذلك، وكل صيغة تحقق لابد أن تناسب طبيعتها. وبتعبير آخر فكل ممكن له وجود يناسبه بما هو[24]، والذين تعنى طبيعتهم السعى إلى التحقق بمفهومه المعتاد أى الوجود بصيغة بعينها فى العالم المتجلى لن يستطيعوا أن يفقدوا تلك الخصيصة[25]، إذ إنها كامنة فيهم بالضرورة، وتحقق ببساطة فى سياق ما يتحقق من

---

[23] ولنتخذ مثالا من مجال أكثر امتدادا، وهو الهندسة الإقليدية والهندسة اللاإقليدية، ويستحيل إنطباقهما معا على موضع بعينه من الفراغ، ولكن صيغة أحدهما لا تجبّ صيغة الآخر ولا تمنعهما من التواجد معا فى كلية إمكان المكان، حيث يتحقق كل منهما بكامله بحسب طبيعته، وقياسا على ما سوف نتناوله فيما يلى عن الهوية الفعالة للممكن وللحقيقى.

* وسوف يكون لهذه الكلمة شأن ملحوظ فى الدراسة الحالية إذ إنها تعنى مزيجا غير متجانس من التشبيه والاستعارة والكناية من أساليب الأدب، ونظرا لأن المفهوم لم ينتشر بما يكفى فى الأدب السائد فإننا نزجى إلى القارئ بيتين منسوبين إلى الحلاج الصوفى عن هذا المفهوم

رقَّ الزجاجُ وراقت الخمرُ فتشاكلا وتشابه الأمرُ
فكأنما خمر بلا كأسٍ وكأنما كأسٌ بلا خمرُ

التحرير.

[24] ولا بد أن يُفهَمَ بوضوح أننا لا نأخذ كلمة ’الوجود‘ هنا بمعناها الاشتقاقى المنضبط، والذى ينطبق فحسب على الكائن العرضى المشروط، أى على عالم التجلى، وكما قلنا فى البداية فإننا نأخذها بمعنى استعارى ورمزى، إذ إنها تعين على فهم المطروح رغم عدم كفايتها فى هذا السياق، وقد عالجنا كلمة ’كائن‘ بالطريقة ذاتها. راجع ’رمزية الصليب‘ ، باب *1* و*2*.

[25] وهذا هو ’الوجود *existence*‘ بالمعنى المنضبط.

الإمكانات. ويجوز كذلك القول إن كل إمكانية فى التجليات لابد وأن تتحقق باعتبارها كذلك، كما أن كل إمكانية لم تتحقق لازالت إمكانية فى اللاتجلى، وقد يبدو فى ذلك الطرح أننا نحاول تعريف الكلمات، إلا أن البراهين السالفة لا تحتوى إلا على حقائق مبدئية لا تسمح بالجدل. ولكن إذا عنَّ لأحد أن يسأل لماذا لا تتجلى كل الإمكانات؟ أى لماذا وجدت فى الآن ذاته إمكانيات تجلت وأخرى لم تتجلى؟ فيكفى القول إن نطاق التجلى محدود بواقع أنه مجمل العوالم أو الأحوال اللامحدودة والكثرة اللامعدودة، ولا سبيل له لاستنفاذ الإمكانات الكلية جميعها، فهو يستبعد كل ما لم يتحدد بشروط الوجود، وهذا هو ما يهم المنظور الميتافيزيقى، أما التساؤل لماذا تتحقق إمكانية بعينها وليس أخرى فذلك يربو إلى التساؤل لماذا كانت ذاتها وليست غيرها، ولاشك أن ذلك سؤال لا معنى له. وما يجب فهمه فعلا فى هذا الأمر هو أن إمكانية التحقق لا تفضل إمكانية عدم التحققق، وليست مجالا لأى 'اختيار' ولا 'تفضيل' ، ولكنها تنتمى إلى طبيعة أخرى فحسب[26].

أما فيما تعلق بالممكنات الرديفة فقد يجادل البعض بأن الوجود واحد كما قال لايبنيتز، ويتبع ذلك أمر من أمرين، فإما كان ذلك لغوا بالكلام وإما كان كلاما فارغا من المعنى، فلو كان المرء يفهم العالم على أنه ممكنات التجلى فحسب أو حتى النطاق الكامل لكل تلك الممكنات، أى الوجود الكلى، فالعبارة تبرهن على ذاتها حتى لو جافى التوفيق طريقة التعبير، ولكن إذا فهم المرء العالم على أنه مجرد كل من الممكنات الرديفة كما اعتاد أن يفعل، وكما فعلنا نحن لتونا، فهى عبثية بمقدار ما كان وجودها يمنع وجود غيرها أو يقصيه، ويدفع بأن الدائرة لا تتوافق مع المربع ولا المثلث ولا أى شكل آخر بالعودة إلى مثالنا السابق، وكل ما يمكن قوله إن خصائص موضوع محدد تنفى حضور كل الخصائص الأخرى التى سوف تناقضها، كما أن الشروط التى تحدد عالما بعينه تقصى من عالمها الممكنات التى يعنى تحققها خضوعا لشروطه ذاتها، وهذه الممكنات إذًا خارج حدود العالم المقصود، ولكن ذلك لن يقصيها عن كلية الإمكان حيث إنها ممكنات افتراضية، ولا حتى عن الوجود بالمعنى المنضبط فى حالات محدوده، إذ ينطوى على كافة التجليات

---

[26] وليس لهذه الفكرة مبرر ميتافيزيقى، ولابد أنها نابعة من تدخل المنظور 'الأخلاقى' فى مجال لا علاقة لها به، وهكذا كان 'مبدأ الأفضل' الذى توسل به لايبنيتز فى هذا السياق معاديا للميتافيزيقا كما نوهنا فى موضع آخر، راجع 'رمزية الصليب' باب 2.

الكلية. ففى الكون الكلى صيغ كثيرة للوجود، ويتسق كل ممكن مع الصيغة التى توافقه بطبيعتها، والحديث عن نوع من 'الصراع من أجل الوجود' هو من بين الممكنات بمرجعية مفاهيم لايبنيتز رغم ابتعاده بشوط طويل عن أفكاره، ولا شك إنه لا يرتبط بالميتافيزيقا من قريب ولا بعيد، وهذه المحاولة فى فرض افتراض بيولوجى من إنتاج نظرية 'التطور' الحديثة لا يمكن أن يعقله عقل.

وليس هناك قيمة ميتافيزيقية للتمايز بين الممكن والحقيقى، والتى أنفق كثير من الفلاسفة فيها جهودا جمة، فكل ممكن حقيقى بطريقته بحسب الصيغة التى تناسب طبيعته[27]، ولو كان الأمر غير ذلك لكانت كثير من الممكنات لاشيئا، وأن يكون الممكن لاشيئا كما نوهنا سلفا لكان مستحيلا صرفا، وإنكار وجود ممكنات فى نطاق اللاتجلى هو محاولة لتحديد كلية الإمكان، وإنكار أن هناك مراتب مختلفة بين إمكانات التجلى محاولة لتضييقها تماما.

وقبل أن نستطرد نلاحظ أنه بدلا من اعتبار مجمل الأحوال التى تشكل عالما كما فعلنا فيما فات فإن المرء يستطيع أن يتخذ المنظور ذاته ولكنه يطرح أحد تلك الأحوال بمعزل عنها، وعلى سبيل المثال فإننا نطرح أحوال المكان فى العالم الجسدانى من منظور إمكانات المكان[28]، ومن الثابت تماما أن إمكانات المكان تتحقق فى المكان فحسب، لكن من الثابت بالتساوى أن ذلك لا يمنع من تحقق الإمكانات اللامكانية، ونحن نجد أنفسنا هنا باعتبار إمكانات التجلى، ومعنى أن 'تحقق' مرادف لأن 'تجلى' خارج نطاق شروط الوجود المقصود، وهو المكان، ولو كان المكان لانهائيا كما يدعى البعض فلن يكون فى الكون حيز للإمكانات اللامكانية، والفكر ذاته منطقيا عليه أن يكون ممتدا فى هذه الحالة، وهو مفهوم أقر علم النفس 'الدنيوى' ذاته بخطله، لكن المكان هو أحد الصيغ الممكنة

---

[27] ونقصد قول إن الميتافيزيقا لا أهمية عندها لاعتبار الحقيقى مرتبة تختلف عن مرتبة الممكن، رغم أننا لابد أن نعلم أن كلمة 'حقيقى *real*' غامضة ملتبسة، ذلك على الأقل كما تستخدم فى اللغة العامة وكما يستخدمها كثير من الفلاسفة، وقد استخدمناها هنا لضرورتها فى دحض التمايز الشائع بين الممكن والحقيقى، وسوف نضفى عليها فيما يلى معنى أكثر دقة.

[28] ويجب أن نراعى أن المكان وحده لن يفى بتعريف جسد بما هو، فكل جسد هو امتداد فى المكان بالضرورة، أى خاضع له، ولذا كان قادرا على الانقسام بلا نهاية، وهو ما يبين عبث ما ذهب إليه المفهوم الذرى *atomist*، فالامتداد وحده لا يفى بوصف طبيعة الأجسام كما ذهب إليه ديكارت وغيره من نشطاء الطبيعة الميكانيكية *'mechanistic' physics*.

للتجلى، والتجلى ذاته ليس لانهائيا حتى لو أخذناه على محمل تكامل امتداده بلامحدودية صيغه، وكل منها لانهائى[29]، وقل مثل ذلك عن أحوال مخصوصة أخرى من الوجود، وما كان يصح فى كل من هذه الأحوال بذاته يصح على أية مجموعة منها، والتى تشكل العالم بتوحدها وتوليفها، ثم إن من نافلة القول إن على الأحوال التى توحدت أن تتوافق فيما بينها بالضرورة، وأن توافقها سوف يتمخض عن الممكنات الكامنة فيها جميعا، مع التحسب لأن الخضوع لتلك الممكنات للجمع المقصود سوف يشكل جزءًا من الأحوال التى ينطوى عليها كل منهم على حدة، وهو ما يعنى أن تلك الأحوال فى تكاملها وفيما وراء ما يحتكمون عليه سوف تشتمل على بعض الامتدادات التى لازالت تنتمى إلى الطبقة ذاتها من الوجود الكلى، وتناظرهذه الامتدادات فى النظام الكونى العام حالة واحدة من حالات كائن بعينه باعتبار تكاملها، أى إنها فيما وراء صيغ محددة لذلك الحال ذاته على شاكلة الصيغة الجسدية للفرد الإنسانى[30].

---

[29] راجع 'رمزية الصليب' الباب *30*.

[30] المرجع السابق باب *2*، راجع أيضا 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' أبواب *2* و*12* و*13*.

3

الوجود واللاوجود

طرحنا فى الباب السابق تمايزًا بين إمكانات التجلى وإمكانات اللاتجلى، وينطوى كلاهما فى كلية الإمكان أو كلية القدرة على التساوى، ويسبق هذا التمايز تمايزات أكثر خصوصية مثل التى بين الصيغ المختلفة للتجلى الكلى، أى المراتب المختلفة للإمكانات التى تنطوى عليها، والتى تنتشر بحسب شروط المكان الذى تخضع له، وتشكل تعددا لامحدودا من العوالم أو مراتب الوجود.

ولو سلَّمنا بذلك ومن ثم عرَّفنا الوجود بالمعنى الكلى باعتباره مبدأُ التجلى، وينطوى فى الآن ذاته على مجمل إمكاناته، فلابد أن نقول إن الوجود ليس لانهائيا لأنه لا يتساوى مع كلية الإمكان، فرغم أن الوجود مبدأ للتجلى ويشتمل على كل إمكاناته بمدى تجليها، فلابد أن تقع اللاتجليات خارج هذا الوجود، كما تقع خارجه كذلك كل إمكانات اللاتجلى ذاتها، وتشتمل على الوجود ذاته الذى ليس تجليا بموجب أنه مبدأ التجلى ولا يتجلى بذاته، ويجبرنا العجز عن صك إصطلاح أفضل على أن نسمى كل ما كان خارج وما وراء الوجود 'باللاوجود *non-being*'، وليس هذا المصطلح المنفى مرادفا 'للاشيئية' كما قال بها بعض الفلاسفة، ثم إن أصولها ترجع إلى المذهب الميتافيزيقى للشرق الأقصى، وترجع صلاحيته إلى الحاجة إلى بعض المصطلحات حتى نتمكن من الحديث عن هذه الأمور بأية درجة كانت، زد على ذلك أنه لا يمكن التعبير عن معظم الأفكار الكلية إلا بمصطلح منفى، فهى أشد الأفكار لاتحددًا، وبمدى ما يمكن التعبير بها إذا جاز القول كما لاحظنا فى مسألة اللانهائى، ويجوز كذلك القول إن اللاوجود بمعناه المذكور توا هو أكبر من الوجود، أو لو أحببت فهو متسام عن الوجود، ولو فهمنا من ذلك أن ما ينطوى عليه أبعد من الوجود ذاته، وحينما نقابل الوجود باللاوجود أو حتى عندما نميز بينهما فذلك لأنهما ليسا لامتناهيين، إذ يحُدُّ أحدهما الآخر بشكل ما، أما اللانهائية فتنتمى فقط إلى كلية الوجود، وتتماهى مع كلية القدرة.

ونقول بطريقة أخرى إن كلية الإمكان تشتمل بالضرورة على مجمل التجليات حتى ليمكن القول إن الوجود و اللاوجود وجهان لها، فالوجود وجه لها بمقدار ما تتجلى فيه الإمكانات، أو بالحرى بعضها، أما اللاوجود فيشتمل على كل ما لم يتجلى بما فيها الوجود ذاته، لكن القدرة الكلية تشتمل على كل من الوجود واللاوجود، أضف إلى ذلك أن اللاتجلى يشتمل على كل ما يقبل التجلى وما لا يقبل التجلى، ومن الواضح أن التجلى يشتمل على مجمل هذين فحسب بمدى تجليهما[31].

أما العلاقة بين الوجود واللاوجود فيلزم قول إن حالات التجلى زائلة ومشروطة دوما بما فيها الإمكانات التى يشتمل عليها التجلى، وتبقى الحال اللامتجلية اللامشروطة فحسب[32]. ولنضف إلى ذلك أن كل ما يتجلى لا ’يضيع‘ لو استخدمنا مصطلحا شائعا، إلا لو اجتاز إلى نطاق اللامتجلى، ويعتبر ذلك ’الاجتياز‘ فى حالة التجلى الفردى ’تحولا‘ بالمعنى الاشتقاقى، أى التحول إلى ما وراء الصور، وينطوى على ’ضياع‘ من منظور التجلى، لكن المسألة هنا عكسية، فكل ما فى المبدأ يعيش خالدا متحررا من قهر كل الأحوال المشروطة فى الوجود المتجلى. وعلى كل فإن القول صدقا بأن كل ما يتجلى لا ’يضيع‘ حتى مع التحفظ الذى يتعلق باللاتجلى، فلا مناص من النظر إلى مجمل التجليات فى الكون الكلى وليس مجرد هذه الحالة أو تلك ونفى غيرها، فيعتمد تواصل كل تلك الأحوال النسبية مع بعضها بعضا على حركة دائمة من حال إلى آخر، وليس ذلك على الحقيقة إلا تغيرا فى الصيغة، والتى تعنى تغيرا مناظرا فى أحوال الوجود، وهو فى كل الأحوال ارتحال من التجلى إلى اللاتجلى[33].

---

[31] المرجع السابق باب *15*.

[32] وقولنا ’زائلة‘ لا يحمل منظورا قصريا ولا حتى تتابعا زمنيا مما يجوز فحسب على صيغ مخصوصة من التجلى.

[33] عن تواصل حالات الكائن راجع ’رمزية الصليب‘ بابا *15* و*19*. ويكفى ما طرحناه لتونا لبيان أن ما يسمى مبادئ ’حفظ المادة‘ و’حفظ الطاقة‘ أيا كانت صيغها ليست إلا مقاربات نسبية لقوانين الطبيعة، حتى من ناحية المجالات المخصوصة التى تنطبق فيها، ولا تصح إلا تحت شروط محددة، وهى شروط سوف توجد على علاتها *mutatis mutandis*، لو مددنا تلك القوانين على نطاق التجلى بكامله. زد على ذلك أن ’علماء الطبيعة‘ مجبرون على الاعتراف بأنها مسألة ’حالات هامشية *borderline cases*‘، بمعنى أن تلك القوانين لن تنطبق بكاملها إلا على ما أسموه ’نظام مغلق *closed system*‘، أى شىء لا يوجد ولن يملك أن يوجد لاستحالة تحققه، أو حتى فهمه، كما لو كان ثقبا فى التجلى يمكن عزله مطلقا عن كل شىء كان، وبلا تواصل ولا تبادل مع أى شىء خارجه، أو كما لو كان فتقا فى التواصل وشرخا فى التجليات، وليس لهذا المنظور وجود فى أى منظور غيره.

أما عن إمكانات اللاتجلى فتنتمى إلى اللاوجود، ولا تملك بطبيعتها التدخل فى نطاق الوجود على عكس إمكانات التجلى، ولكن الأمر كما نوهنا عاليه فى سياق الحديث عن إمكانات التجلى أن ذلك يعنى علوٍّ واحد على الآخر، فكل منهما صيغة مختلفة من صيغ الواقع خاضعة لطبيعتها، وفى نهاية المطاف فإن التمايز بين الوجود واللاوجود أمر عرضى محض، إذ إنه لا ينتج إلا عن منظور التجلى، ولا يقدح ذلك فى أهمية التمايز بالنسبة إلينا، باعتبار استحالة النظر من منظور آخر فى حالنا الراهن. وسوف يظل هو منظورنا طالما كنا واقعين فى قهر شرائط عالم التجلى، والتى لا نتجاوزها إلا بتحرير أنفسنا تماما من الشروط المفروضة على الحال الفردى فى تحقق ميتافيزيقى.

ولنضرب مثلا عن إمكانات اللاتجلى بمفهوم الفراغ، فهذه الإمكانية قابلة للفهم بالنفى على الأقل، وباستبعاد تعينات بعينها، فليس الفراغ مجرد استبعاد كل صفة جسدية أو مادية أو حتى صورية، ولكن كل ما ينتمى إلى أية صيغة تجل أيا كانت. فيصبح من الخطل إذًا أن ندَّعى أن هناك فراغ فى أى حال من أحوال التجلى الكلى[34]. فالفراغ ينتمى إلى نطاق اللاتجلى، ولا يسمح الاصطلاح بتأويله إلى معنى مفهوم آخر. وسوف نقتصر على الملاحظات البسيطة التى تناولناها دون أن نعالج الموضوع بتدقيق بما فيه كل ما يلزم من تفصيل، فسوف يحملنا ذلك بعيدا عن موضوعنا، كما أن فى الأفق نذر اضطراب خطير يتعلق بالفراغ[35]، وسوف نعالج هذه الاعتبارات بالتفصيل فى دراسة عن الوجود الجسدانى[36]. أما عن منظورنا الحالى فلابد أن نضيف أن الفراغ ليس إلا جانبا من جوانب اللاوجود، أى إنه أحد الإمكانات التى ينطوى اللاوجود عليها، وهى تختلف عن الإمكانات التى يشتمل عليها الوجود، ولذا كانت خارج الوجود حتى لو اعتبرنا فيه بكليته، وذلك يبين مرة أخرى كيف أن الوجود متناهٍ، ثم إننا لو قلنا إن إمكانية كهذه تشكل جانبا من اللاوجود فلابد من اجتناب إدراك الفراغ بصيغة بعينها، فهذه الصيغة المخصوصة تنطبق فحسب فى عالم التجلى، ولذا كنا نعبِّر بمصلحات نافية تماما حتى لو كنا ندرك إمكانية الفراغ أو أية إمكانية أخرى من المرتبة ذاتها، وتبرر هذه الملحوظة التى تنطبق على

---

34 وهذا ما يدعيه الذريون على وجه الخصوص.

35 إن مفهوم 'فراغ المكان' متناقض مع ذاته، وهو برهان كاف على حقيقية مفهوم 'الأثير أكاشا' على عكس منظور مدارس مختلفة فى الهند واليونان، والتى تقر بأربعة عناصر جسدية فحسب.

36 وعن 'الفراغ' وعلاقاته وامتداداتها راجع 'رمزية الصليب' باب 4.

اللاوجود عموما استخدامنا للمصطلح[37].

وتنطبق هذه الاعتبارات على أية إمكانية فى اللاتجلى، فلو اتخذنا مثالا آخر من ’الصمت‘، فسيكون تطبيق هذا المثال بالغ البساطة حتى لتبطل فائدته، ولذا سنقتصر هنا على إضافة أن اللاوجود أو اللاتجلى يحيط بالوجود أو بمبدأ التجلى، فكذلك يحمل الصمت مبدأ الكلام، أو بتعبير آخر حيث إن الوجود ليس إلا تعبيرا عن الصفر الميتافيزيقى، فكذلك الكلام ليس إلا تعبيرا عن الصمت، ولكن الصفر الميتافيزيقى أى اللاوجود شىء أكبر بما لا يقاس رغم أنه الوجود منفيا، تماما مثل أن الصمت هو الكلام منفيا بالمعنى الذى ذكرناه، وليس مجرد الكلام غير المنطوق، بل هو أكبر بما لا يقاس بموجب ما يكمن فيه مما لأ تعبير عنه، أى ما لا يملك التجلى، فالتعبير يعنى التجلى ويعنى حتى التجلى الصورى، ويعنى بالتالى التعبير عن صيغة مخصوصة[38]. وتبين العلاقة التى تأسست بين الصمت ’اللامتجلى‘ والكلام ’المتجلى‘ استحالة فهم إمكانات اللاتجلى، والتى تناظر بالتشاكل إمكانات تجلٍ بعينها[39]، ولا ندَّعى بأى شكل أننا نحاول أن نضفى على اللاوجود صفة بعينها فلن يكون لها موضع هنا، إذ إن الوجود فى صيغة مخصوصة بالمعنى المعتاد كامن بالضرورة فى شروط الوجود، وليست الصيغة المخصوصة هنا مرادفة دوما للصيغة الفردية التى تعنى التميز الصورى فحسب[40].

---

[37] راجع ’أناشيد الطريق والفضيلة‘ باب *14*.

[38] إن ’ما لا يقبل التعبير عنه‘ وليس ’ما لا يقبل الفهم‘ هو المقصود بكلمة ’سرٌ‘ عن الكلمة اليونانية μυστήριον المشتقة عن جذر μυειν التى تعنى ’السكوت‘، وتتصل كذلك بجذر الكلمة ذاتها *mu* التى اشتقت منها الكلمة اللاتينية *mutus* بمعنى ’الخرس‘، وهى أصل كلمة *myth* قبل أن تحوَّل عن معناها الأصلى حتى عبرت حاليا عن معنى الأسطورة أو الحكاية الخيالية، وكانت تعنى أصلا ’مالا يقبل التعبير بشكل مباشر‘، ولذا لا يتسنى التنويه عنه إلا بتمثيل رمزى سواء أكان قوليا أو شكليا.

[39] ويمكن أن ننظر إلى الظلام على النحو ذاته بمعنى علوى، كتعبير عما وراء التجلى المشهود، أما المعنى الأدنى المعتاد للكلمة فهو غياب الضوء عن المتجلى، أى أمر سلبى تماما. وتحمل رمزية اللون الأسود المعنى المزدوج ذاته.

[40] ويجوز قول إن لاممكنات اللاتجلى التى طرحناها هنا تناظر ما أطلق عليه الغنوص السكندرى ’المتاهة Βυθός‘ و’الصمت Σιγή‘، وهما بالفعل جانبان من جوانب الوجود.

4

أسس نظرية تعدد أحوال الكائن

يشتمل الباب السابق على أسس نظرية تعدد الأحوال بتمامها، فلو عنَّ للمرء أن يتفحَّص كائنا ما كان بكليته فلابد أن يحيط ولو افتراضا بأحوال التجلى واللاتجلى، فلا مناص من أن يلجأ إلى هذا المعنى حتى يستطيع التحدث عن 'كلية'، وإلا لكان يتعامل مع أمرٍ ناقصٍ متشظٍ لا يملك أن يحتوى كائنا بكليته[41]، وإذ ذكرنا أن اللاتجلى فحسب هو ما يحتكم على صفة الدوام المطلق فإن التجلى ليس إلا حالا عابرا يستمد واقعيته منه، وعلى ذلك فإن اللاتجلى أبعد ما يكون عن 'اللاشىء' بل العكس تماما، ذلك لو أمكن تحديد عكس للاشىء، فسوف يعنى ذلك إسباغ درجة من 'الإيجابية' عليه، وهى بدورها مطلقة 'السلبية'، ألا وهى الاستحالة الصرف[42].

وإذ كان الأمر كذلك فيتبعه أن حالات اللاتجلى بالضرورة هى التى تضمن للكائن دواما وهوية، أما الاعتبار فى الكائن خارج تلك الأحوال من حيث مظهره المتجلى دون الإشارة إلى مبدئه اللامتجلى فإن الدوام والهوية جميعا ليسا إلا وهمًا، فنطاق التجلى هو نطاق الكثرة والزوال، ولا يكفُّ عن التقلب فى تبدلات لا آخر لها. وعلى المرء أن يفهم ما الذى يجب أن يفكر فيه من المنظور الميتافيزيقى عن وحدة النفس *self* المفترضة التى لا يستغنى عنها الغرب وعلم النفس الدنيوى، فهى وحدة متشظية من ناحية حيث إنها ترجع

41 وقد أشرنا فيما سبق إلى أن المرء إذا أراد أن يتحدث عن الكائن بكليته فلابد من أن يتحدث بالتشاكل عن مجرد 'كائن' للعجز عن الإتيان بمصطلح أكفأ، إلا أن هذا التعبير لا يقبل الانطباق الكامل.

42 وهكذا لا تكون 'اللاشيئية' نقيضة للوجود رغم شيوع القول بذلك، ولكنها نقيضة للإمكانية، ذلك لو استطاعت الدخول كحد فى مقابلة معها، ولكن ليس الحال هكذا، ذلك أنه ما من شىء يملكَ أن يناقض الإمكانية، فالإمكانية تتماهى واقعيا مع اللانهائى.

إلى أحد أحوال الكائن فحسب بمعزل عن أحواله الآخرى، وينظر حتى إلى تلك الحال بمعزل عن كليتها، ومن الناحية الأخرى فإن النظر إلى تلك الوحدة من ناحية الحال المقصود نسبية إلى حد بعيد، إذ إنها تشتمل على عدد لامحدود من التعديلات، ومن ثم تقل حقيقيتها حينما تتجرد من مبدئها المتعالى، أى الروح *Self* أو الشخصية، وهى فحسب ما يضفى عليها حقيقية بالهوية والدوام فى خضم تلك التحولات.

وتنتمى أحوال اللاتجلى إلى اللاوجود، وتنتمى أحوال التجلى بتكاملها إلى الوجود، ويمكن القول أيضا إن أحوال التجلى تناظر مراتب الوجود المختلفة، فليست إلا صيغا مختلفة لامحدودة التعدد من التجلى الكلى، وحتى نميز بين الكائن والوجود كما ذكرنا سلفا لابد من اعتبار الوجود مبدءً للتجلى، وسوف يكون الوجود الكلى تجليا متكاملا فى مجمل الإمكانات التى يشتمل عليها الكائن، كما أنها سوف تكون مجمل إمكانات التجلى، بما يعنى التنامى الفعال لتلك الإمكانات فى الصيغة المشروطة، وهكذا يحيط الكائن بالوجود ويصبح أرحب منه ميتافيزيقيا، حيث إنه مبدؤه، وحينئذ لا يتماهى الوجود مع الكائن، والذى أصبح مناظرا لدرجة أقل من التحدد، وبالتالى إلى درجة أعلى من الكلية[43].

ورغم أن الوجود المشروط فريد لأن الوجود اللانهائى واحد، إلا أنه يشتمل على تعدد لامحدود من صيغ التجلى، فهو يحتوى عليها جميعا بموجب إنها ممكنة على حد سواء، وتعنى هذه الإمكانية أن كلا منها سيتحقق بالطريقة التى توافقه. وكما طرحنا سلفا عن 'وحدة الوجود' فى الجوانية الإسلاميه[44]. ويتبين من ذلك أن الوجود ينطوى فى 'وحدته' على مراتب لانهائية، وهو الوجود المشروط ذاته، وتنطبق على أى كائن كان من منظور ذلك الوجود المشروط، ويعنى هذا التعدد اللامحدود بموجب الارتباط *correlatively*

---

[43] ولنتذكر أن كلمة يوجد *exist* بالمعنى الاشتقاقى من اللاتينية *ex-stare* هى الاعتماد أو التكيف المشروط، وهى إذًا ألا يحتكم المرء على مبدئه أو غاية وجوده فى ذاته، وهو ما يصح عن التجلى الحقيقى، وهو ما سوف نطرحه بالتفصيل فى معالجة العرضية.

[44] راجع 'رمزية الصليب' باب *1*.

لامحدودية أخرى من تعدد حالات التجلى، ولابد لكل منها أن تحقق بدرجة محددة فى الوجود الكلى. فحال الكائن إذًا ليست إلا تناميا لإمكانية بعينها بتلك المرتبة، وتُعرَّفُ تلك المرتبة بدلالة الأحوال التى يخضع لها وبمدى تحققها ذاته فى نطاق التجلى[45].

وهكذا كان كل تجلٍ لكائن يناظر مرتبة من الوجود المشروط، كما أنه يشتمل على صيغ تختلف باختلاف تواليف التجليات التى تقدر عليها الصيغة العامة للتجلى، وأخيرا تشتمل كل صيغة على متواليات لامحدودة للتعديلات الأولية والثانوية، ولو اعتبرنا فى حالةٍ بعينها من أحوال الفردية الإنسانية مثل جانبها الجسدانى الذى هو أحد صيغها التى لم تحدد بشرط واحد فحسب بل بطائفة من الشروط التى تحد إمكاناتها، فإن تلك الشروط بجُمَّاعها تُعَرِّف العالم الجسدانى[46]، وقد نوهنا سلفا[47] إلى أن الاعتبار فى هذه الشروط بمعزل عن الشروط الأخرى يمكن أن يمتد إلى ما وراء تلك الصيغة، وسواءٌ أكان من جهة امتدادها أم من جهة تواليفها مع شرائط أخرى من مكونات الفردية المتكاملة، وكما أسلفنا وجوب النظر إليها باعتبار قدرتها على التنامى فى سياق دورة بعينها من التجليات، وسوف تكون التعديلات الثانوية للصيغة الجسدانية التى ينطوى عليها ذلك التنامى هى كل لحظات وجودها من منظور التتابع الزمنى، أو ما يربو إلى الشىء ذاته وهى الأعمال التى قامت بها فى سياق وجودها[48]، ويكاد أن يكون من نافلة القول كم كانت النفس الفردية قليلة

---

[45] وقد كان هذا التحفظ لازما بموجب أنها لا تخضع لتلك الشروط وهى فى حال اللاتجلى.

[46] وهذا ما يسميه المذهب الهندوسى نطاق 'التجليات الكثيفة'، ويسميها أحيانا 'العالم الطبيعى'، إلا أن هذا المصطلح غامض ومتعدد المعانى، وحتى لو كان مبرر لفظة 'طبيعى' بالمعنى الحديث فإنه يصح فقط على الإدراك الحسى، ونعتقد أن من الأفضل أن نحافظ على المعنى القديم المشتق من مصطلح 'الطبيعة φύσις *nature*'، ولو فهمت على هذا المنوال فإن التجليات اللطيفة لن تكون أقل 'طبيعية' من التجليات الكثيفة، 'فالطبيعة' تعنى نطاق 'الصيرورة *becoming*'، وتتماهى واقعيا مع التجلى الكلى بكامله.

[47] راجع 'رمزية الصليب باب *11*.

[48] المرجع السابق باب *8*..

الشأن فى مجمل الكائن[49]، وحيث إننا لو سلَّمنا بأن الامتدادات جميعا وليس امتداد صيغة واحدة فحسب على شاكلة الصيغة الجسدانية فإنها سوف تشكل حالا واحدة فحسب شأنها شأن غيرها من الحالات اللامحدودة، والأمر هكذا حتى لو قصرنا الاعتبار على حالات التجلى، أما فيما وراءها فهى أقل العناصر أهمية بالنسبة إلى مجمل الكائن من المنظور الميتافيزيقى للأسباب التى نوهنا عنها توا[50]، وبين أحوال التجلى أحوال يمكن أن تكون فردية بالدرجة نفسها، أى صورية، وأحوال أخرى لافردية أى لاصورية، وتتحدد طبيعة كل منهما بمرتبتها فى بنية الكائن بمجمله، والأحوال التى توافقها بدلالة تجليها، أما حالات اللاتجلى فمن الواضح أنها ليست خاضعة للصورة بأكثر مما تخضع لأى شروط كانت، فهى بالضرورة 'فوق فردية'، ويجوز قول إنها تشكل ما كان كليا على الحقيقة فى كل كائن وفى كل ما يكون، وتتصل بمبدئها الميتافيزيقى المتعالى، ودون هذه الصلة تصبح وهما وجوديا وعرضيا تماما.

---

[49] المرجع السابق باب *9*.

[50] ويجوز القول إن 'الذات' بكامل امتداداتها أقل أهمية ببون شاسع عما يدعيه لها الفلاسفة والنفسانيون الغربيون، ذلك رغم أنها تنطوى على قدرة لامحدودة على الامتداد بأكثر مما يتوهمون، راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *2*. وكذلك ما سوف نتناوله لاحقا عن إمكانات الوعى الفردى.

5

علاقات الوحدة والتعدد

ليس فى اللاوجود شبهة تعدد فى الأحوال حيث إنه نطاق اللاتميزات وحتى نطاق الأحوال اللامشروطة، فما لم يقع فى قهر الشروط لا يمكن أن يكون عرضة لتحديد واحِدِهِ ولا متعددِهِ، كما أن اللامتميز لا يمكن أن يتخذ صيغة مخصوصة، وإن كنا لازلنا فى سياق الحديث عن اللاتجلى فليس ذلك سعيا إلى تأسيس نوع من التماثل مع أحوال التجلى، والذى سوف يكون اصطناعيا وبلا مبرر، ولكن لأننا مجبرون على طرح تمايزات من نوع ما، ولن نستطيع بدونها الحديث عنها مطلقا، ولكن لابد أن نضع نصب أعيننا أن هذه التمايزات لا وجود لها بذاتها، وأننا نحن الذين نضفى عليها وجودا نسبيا، فلا يمكن بغير ذلك أن نعتبر فيما أسميناه جوانب اللاوجود حتى لو سلَّمنا بعدم كفائة التعبير وسوء مذاقه. وليس فى اللاتجلى تعددا، والحق إنه ليس فيه توحيدا أيضا، فاللاوجود هو الصفر الميتافيزيقى، ولا مناص من تسميته حتى نتحدث عنه، وهو سابق على الوحدة منطقيا، ولذا يتحدث المذهب الهندوسى عن 'اللاإثنينية أدفاينا' التى تتفق مع ما طرحنا عاليه فى سياق الحديث عن صور التعبير بالنفى.

ويحسن فى هذا السياق ذكر أن الصفر الميتافيزيقى لا علاقة له بالصفر الحسابى، والذى لا يربو عن علامة تدل على نفى الكمية بأكثر مما كان اللانهائى بالنسبة إلى اللامحدود فحسب، أى الكمية التى تنقص وتزيد بلا

حدود[51]، وافتقاد العلاقة هنا من الطبقة ذاتها إذا جاز القول، ومع التحفظ على أن الصفر الميتافيزيقى هو جانب واحد فحسب من اللانهائى، وسوف نسمح لنفسنا بالاعتبار فيها بما هى بمدى احتوائها من حيث المبدأ على واحدية، وبالتالى على كل شيء آخر، والحق إن الواحدية الأولانية ليست إلا إثباتا للصفر، أى الوجود الكلى، وهى اللاوجود مثبتا بمقدار ما كان ذلك ممكنًا، وهذا الإثبات هو التعين الأول إذًا، وهو الأكثر كلية من كل التعينات المشروطة، ويسبق هذا التعين التجليات والتخصيصات جميعا بما فيها الاستقطاب بين الجوهر الفاعل والجوهر القابل، وهما أول ثنوية وأول نقطة انطلاق لكل التعددات، ويحتوى على تعدد الأعيان الثابتة من حيث المبدأ، والتى تناظر كافة احتمالات التجلى، وهو ما يربو إلى قول إن الوحدة تنطوى على التعدد من حيث المبدأ بمجرد إثباتها، أو إنها هى ذاتها مبدأ ذلك التعدد[52].

وكثيرا ما سُئِلَ سؤالٌ لا غاية منه عن كيف أن التعدد يمكن أن ينبثق عن الوحدة دون الانتباه إلى أن السؤال بهذه الصيغة لا يسمح بأية إجابة، ولا يناظر بصورته الحالية أية حقيقة كانت، فالتعدد لا ينبثق حقا عن الوحدة بأكثر مما تنبثق الوحدة عن الصفر الميتافيزيقى، أو أن ينبثق شيء أيا كان عن 'الكل الكلى'، أو أن يمكن وضع أية إمكانية خارج اللانهائى أو خارج كلية الإمكان[53]، فالتعدد منطوٍ فى الوحدة الأولانية، ولا تتغير طبيعته بموجب تناميه فى الصيغة المتجلية، وتنتمى الكثرة إلى إمكانات التجلى التى

---

[51] وما يتناقص وما يتزايد بلا حدود هما على الحقيقة ما أسماه باسكال 'اللانهائيتان'. راجع 'رمزية الصليب' باب *29*، ولابد من توكيد أن كليهما لن يذهب بنا خارج مضمار الكم.

[52] وحيث لا يجوز الإسهاب فى هذه المسألة فسوف نكرر أن الوحدة هنا ميتافيزيقية و'متعالية'، وتنطبق على الوجود الكلى بموجب اتساع إحاطتها لو لجأنا إلى مصطلحات المناطقة، ذلك رغم أن فكرة الامتداد أو الإحاطة وما يعادلهما من 'استيعاب' لا تنطبقا على ما وراء 'مقولات الوجود'، والتى تختلف بما هى عن الوحدة العددية أو الحسابية التى تتناول نطاق الكميات فحسب، وقل مثل ذلك عن الكثرة كما نوهنا مرارا، وليس هناك إلا تشاكلا لا تماهيا بين الأفكار الميتافيزيقية التى نتحدث عنها وبين الأفكار الحسابية التى تشاكلها، ولا تمثل تسمية أحدهما أو الآخر بمصطلح واحد إلا بذلك التشاكل.

[53] ولذا نشعر بأننا لا يصح أن نلجأ إلى كلمة مثل 'حلول *emmanation*' حيث إنها توحى بفكرة خاطئة أو بصورة 'خروج شيء عن مبدأ'.

تستلزم وجود صيغٍ مخصوصة لا يمكن فهمها بطريق آخر، زد على ذلك أنها لابد أن توجد بالطريقة التى تتفق وطبيعتها، وهكذا يكون مبدأ التجلى الكلى منطويا على التعدد، ويبقى واحدا حتى إنه يصبح الواحدية ذاتها، وكذلك التعدد فى كل تناميه اللامحدود، ويتحقق فى اتجاهات لا حدود لها[54]، وتنبع فى مجملها من الوحدة الأولانية التى تدوم فيها إلى الأبد، ولا مجال للتأثير عليها ولا تعديلها بوجود التعدد فيها، فمن الواضح أنها لا تملك أن تكون إلا ذاتها بموجب طبيعتها، وتعنى واحديتها جوهريا تلك الإمكانات المتعددة المقصودة، وإذن فإن التعدد كامن فى الوحدة وإن لم يكن قادرا على التأثير على وحدته، ذلك أن علاقته بالتعدد عرضية تماماً، ويجوز القول إننا ما لم نربطها إلى الوحدة على النحو الذى نحوناه فسيكون الوجود وهما صرفا، فالوحدة فحسب هى مبدأها وتضفى عليها كل الحقيقة التى تستطيع حملها، والوحدة بدورها ليست مبدءًا مطلقا، ولا هى مكتفية بذاتها، ولكنها تمتاح حقيقتها من الصفر الميتافيزيقى.

وليس الوجود هو المبدأ الأسمى فهو أول التعينات الثابتة فحسب، ولكن نكرر كذلك أنه مبدأ التجلى، وفى ذلك آية عن كيف يحاولون اختزال النظرية الميتافيزيقية إلى 'الأنطولوجيا' فحسب، فتجريدها من اللاوجود على هذا المنوال يستبعد كل ما كان ميتافيزيقيا حقا وصدقا، وبعد أن عرجنا على هذا الأمر نختم أطروحتنا فى المرحلة الحالية بما يلى. إن الوجود واحد فى ذاته، والوجود الكلى هو كافة إمكانات التجلى المتكاملة، وبالتالى فهو جوهر طبيعته الفاعل، ولكن لن تستبعد 'واحدية الوجود المشروط' ولا 'وحدانية الوجود الكلى' تعدد صيغ التجلى، ومن هنا كان لاتحدد مراتب الوجود فى عموم الكون وفى أحوال الكائن فى حدود وجوده المشروط[55]. ولذا لم يكن اعتبار الأحوال المتعددة متناقضا مع واحدية الوجود، وقل مثل ذلك عن 'وحدانية'

---

[54] ولا مبرر لقولٍ إنِ كلمة 'اتجاهات' مستعارة من اعتبارات الإمكانات المكانية، ولابد أن تفهم رمزيا إذ إن معناها الحرفى ينطبق فحسب على جزء دقيق من إمكانات التجلى، أما المعنى الذى نقصده هنا فيتسق مع كل ما ذكرنا فى أطروحة 'رمزية الصليب'.

[55] ولا نقول 'فردا' لأن أحوال التجلى اللاصورى 'فوق فردية' ولكنها مشمولة هنا.

الوجود الكلى التى قامت على تلك الوحدة، وكلاهما معصوم عن التعدد، ويتبع ذلك إن النطاق الكامل للوجود يجد فيها الأساس الوحيد الصالح منطقيا وميتافيزيقيا دون أن يشوبها تعدد ولا يعتورها تناقض بأى شكل كان.

6

اعتبارات مشاكلة من حال الحلم

وسوف نترك المنظور الميتافيزيقى الصرف فى الباب السابق حتى نعتبر فى العلاقة بين الوحدة والتعدد ، فربما استطعنا فهم طبيعة هذه العلاقة على نحو أفضل بمعونة بعض الاعتبارات التشاكلية، أو هى بالحرى 'تصاوير' على سبيل التعبير[56]، وهو ما سيبين بأى معنى وبأى مقدار يمكن للمرء أن يصرح بأن وجود الكثرة أمر وهمى بالنسبة إلى الواحدية، ويستلزم ذلك بالطبع تحقيق هذه الواقعية حسبما تسمح طبيعتها، وسوف نقتبس تلك الاعتبارات المخصوصة من دراسة حال الحلم، وهى أحد صيغ تجلى الكائن الإنسانى، والتى تناظر 'التجليات اللطيفة' أى اللاجسدانية كشطر من فرديته. فالكائن فى هذا الحال ينتج عالما ينبثق بجُمَّاعِه عن نفسه، وتتكون موضوعاته من صور ذهنية على عكس الاستيعاب الحسى فى حال اليقظة، أى توليفا من الأفكار التى ترتدى صورا لطيفة تعتمد تماما على طبيعة المرء ذاتها، ثم إن تخيلات الحلم هذه ليست إلا تعديلا ثانويا عرضيا[57]، وقد انبثق كل عنصر فيها عن النفس[58] وعن الفردية الممتدة فى صيغتها فوق الجسدانية، وشأنها شأن ' الصور الوهمية ماياڤى روبا'[59] حتى لو لم يكن المرء واعيا بها تماما، فما هى نقطة انطلاق الحلم الباطنة أو الظاهرة التى تضفى على الحلم اتجاها بعينه؟ فالأحداث

---

[56] والحق إنه ليس هناك مثل يصلح فيما تعلق بالحقائق الميتافيزيقية، فهى كلية جوهرية لا تقبل تخصيصا من أى نوع كان، فى حين أن كل مثل يأتى من مرتبة مخصوصة بدرجة أو أخرى.

[57] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب *12*.

[58] ويحسن فهم كلمة 'تخيلات' هنا فى أكثر معانيها انضباطا، إذ إنها تكوين الصور التى يشتمل عليها الحلم.

[59] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب *10*.

التى تترى فيه لا يمكن أن تنتج إلا عن ائتلاف عناصر ينطوى عليها على سبيل الاحتمال، وكما لو كانت قادرة على درجة من التحقق فى فهم الفرد بكامله، ولو كانت تلك العناصر تعديلات لامحدودة من الفرد فإن اختلافاتها سوف تكون لامحدودة كذلك، ويحسن أن ننظر إلى الحلم كصيغة من صيغ التحقق لإمكانات تنتمى إلى الفرد الإنسانى، وليست قابلة للتحقق فى صيغة جسدانية، وقد تكون على سبيل المثال صور لكائنات غير الإنسان، ويحملها فى نفسه افتراضيا بموجب الوضع المركزى الذى يحتله فى العالم[60]. ولا يمكن أن يحقق الإنسان هذه الصور إلا فى حال الوجود اللطيف، والحلم هو أكثر الأحوال اللطيفة شيوعا، ويجوز قول إنه الأكثر اعتيادا من كل الوسائل التى يدرك بها ذاته بين كائنات أخرى، ودون أن يكف عن أن يكون ذاته كما يشير المتن الطاوى، يقول تشوانج تسو

حلمت أنا تشوانج تسو" *XE* تشوانج تسو " أننى فراشة أتهادى هنا وهناك مستمتعا راضيا عن قسمتى، ولم يكن لدى أدنى فكرة عن أننى تشوانج تسو. ثم صحوت لأجد أننى تشوانج تسو، ولكنى لم أعلم ما إذا كنت حقا تشوانج تسو الذى حلم أنه فراشة أم أننى فراشة أحلم بأننى تشوانج تسو؟

وليست هذه ولا تلك، بل كان هناك شخصين وهميين فى كائن واحد فى الطبيعة الكلية التى تتوحد فيها الكائنات جميعا[61]؟

ولو قام المرء بدورفعال تخلقه مخيلته فى سياق أحداث حلمه، أو لعب دورا محددا فى صيغة كيانه فوق الجسدانى يناظر حال وعيه المتجلى، أو ما يمكن أن يسمى المنطقة المركزية فى ذلك الوعى فإنه 'يلعب' كل الأدوار الأخرى كذلك، أو هو يلعب على الأقل أدوارا ثانوية مختلفة من صيغ ذلك الوعى الفردى، وإن لم يكن فى حال التجلى المحدود فعلى الأقل فى أحد إمكانات ذلك التجلى، والتى سوف تنطوى فى مجملها على نطاق أكثر اتساعا بما لا يقاس. وسوف تبدو تلك الأدوار ثانوية بالطبع بجانب الدور الرئيسى للمرء،

---

[60] راجع 'رمزية الصليب' باب 2.
[61] راجع 'كتاب تشوانج تسو'، باب 2.

أى الجانب الذى انشغل به وعيه الحالى بشكل مباشر وحيث إن عناصر الحلم لا وجود لها إلا فى المرء ذاته فيجوز قول إنها حقيقية بمدى مشاركتها فى وجوده، فالحالم فحسب هو الذى يحققها كتعديلات من ذاته دون أن يكف عن أن يكون ذاته بمعزل عنها، ولن تؤثر على جوهر ذاته، زد على ذلك أنه لو كان واعيا بأنه يحلم أى واعيا بواقع أن كل الأحداث التى تنبثق فى هذا الحال لا حقيقة لها إلا ما يضفى عليها، فلن يتأثر بها مطلقا حتى لو كان ممثلا ومشاهدا فى الآن ذاته، ذلك أنه لن يكفَّ عن أن يكون مشاهدا حتى يستطيع أن يكون ممثلا، وسوف يصير المفهوم وتحققه أمرا واحدا لا ينفصل عن وعيه الفردى حينما يصل إلى مرحلة تكفى للإحاطة التركيبية بكل التعديلات الحالية فى فرديته، ولو كان الأمر غير ذلك فإن التعديلات ذاتها يمكن أن تتحقق، ولكن إذا لم يستطع الوعى أن يربط ذلك التحقق مباشرة بالمفهوم الذى نتجت عنه فإن المرء سيعزو أحداث حلمه إلى عوامل خارجة عن ذاته، وسوف يخضع لوهم كامن فى ذاته، وسيكون وهما ناشئا عن فصل تعدد الأحداث عن مبدئها المباشر، أى عن واحديته الفردية ذاتها[62].

وقد كان ما تقدم مثلا واضحا عن التعدد فى الوحدة دون أن تتأثر بالتعدد، وحتى لو أدت الوحدة النسبية المقصودة وهى وحدة الفرد إلى ذلك التعدد فإنها تقوم بدور يشاكل دور الوحدانية الأولانية بالنسبة إلى التجلى الكلى، ومن الممكن أن نضرب مثلا آخر ونعتبر منه مفاهيم حال اليقظة بالطريقة ذاتها[63]، إلا أن الحالة التى انتقيناها تتميز بأن أحوال عالم الحلم

---

[62] ويجوز قول الشىء ذاته عن حالات الهلوسة، والتى يرجع الخطأ فيها إلى عزو حقيقة إلى موضوع متخيل رغم استحالة إدراك شىء لا وجود له، بل إسناده إلى صيغة من الحقيقة غير صيغتها، وهو ما يربو إلى خلط بين مراتب التجلى اللطيفة والكثيفة.

[63] وقد عرَّف لايبنيتز المفهوم *perception* بأنه 'التعبير عن الكثرة فى الوحدة *in uno expressio multorum*'، وقد أصاب عدا تحفظ عن الوحدة التى يمكن أن يعزوها المرء صدقا إلى ' الجوهر الفردى القابل'. راجع 'رمزية الصليب' باب *3*.

المخصوصة فى صورة منعزلة عن كل الأحوال البرانية[64] التى يتشكل منها العالم المحسوس، والتى لا تسمح بالجدل. فما ينتج وقائع عالم الحلم هو الوعى الفردى فى كامل تجليه فحسب، وينطوى ذلك الوعى على عالم الحلم على نحو ما تنطوى على غيرها من عناصر التجلى الفردى فى أية صيغة من صيغ امتداد الإمكانات الفردية.

ومن المهم أن نراعى أنه حينما نعتبر فى التجلى الكلى تشاكليا فإن كل ما يمكن قوله هو إن هناك أمر ينتج واقعية العالم المتجلى تماما كما ينتج الوعى الفردى واقعية ذلك العالم المخصوص الذى يتركب من كافة الصيغ الممكنة، ودون أن يكون من المشروع المساواة بين ذلك 'الشىء' وبين الملكة الفردية أو الأحوال الخاصة للوجود، وهو ما سوف يكون 'تشبها بالإنسان *anthropomorphic*' إلى حد بعيد يناقض مفهوم الميتافيزيقا. وعليه فليس الوعى ولا الفكر بل ذلك الشىء الذى ينطوى عليهما معا كصيغتين للتجلى، ولو كان هناك عدد لامحدود من هذه الصيغ فيمكن اعتبارها من صفات الوجود الكلى بشكل مباشر أم غير مباشر، وتشاكل ما يعتبره الفرد أدوارا يلعبها فى الحلم بصيغه وتعديلاته المختلفة التى لا تؤثر على طبيعته الباطنة، وما من سبب لاختزال كل تلك الصفات إلى واحدة منها أو إلى بعضها، فليس هناك غير سبب واحد فحسب وليس إلا الميل إلى المنظومية التى بينا سلفا عدائها للميتافيزيقا. وأيا كانت تلك الصفات فليست سوى جوانب مختلفة من المبدأ الفريد الذى يضفى الواقعية على التجليات كافة، إذ إنه الوجود الكلى ذاته، ويتحقق تنوعها من منظور التجليات المتفاضلة فحسب وليس من المبدأ ولا من الوجود الكلى، وهو الواحدية الأولانية الحقة. ويصدق ذلك حتى على التمايز الأولانى للوجود الكلى بين 'جوهر فاعل' و'جوهر قابل'، وهما مثل قطبين تقع بينهما التجليات جميعا، وقل مثل ذلك مبدئيا *a fortiori* عن

[64] ولا نقصد بهذا التحديد إنكار برانية الأشياء المحسوسة التى تنتج عن مكانيتها، ولكننا نشير فحسب إلى عزوفنا حاليا عن معالجة مسألة درجة الواقعية التى يمكن أن نعزوها لتلك البرانية.

الجوانب الأكثر خصوصية، وهى بطبيعتها عرضية ثانوية الأهمية[65]، وأيا كانت القيمة التى يراها الفرد حينما ينظر إليها من منظوره المخصوص فليست أكثر من ’حوادث‘ عرضية فى الكون الكلى.

7

إمكانات الوعى الفردى

وقد أدى بنا طرح حال الحلم فى الباب السابق إلى ذكر ملاحظات عامة تتعلق بالإمكانات التى تنطوى عليها الفردية الإنسانية، وعلى الخصوص إمكانات هذه الفردية من منظور الوعى الذى يشكل أحد خصائصها الرئيسية، ولا نعنى أن ننطلق من المنظور النفسى رغم أنه يمكن تعريفه بالوعى كخصيصة كامنة فى مقامات بعينها من الظواهر التى تنتج فى الكائن الإنسانى، أو لو أحببت التعبير بصيغة صورية فالكائن ’حاوٍ‘ لهذه الظواهر ذاتها[66]، ولم يعد النفسانى منشغلا ببحث الطبيعة العميقة للوعى بأكثر مما ينشغل الهندسى بطبيعة الفراغ الذى يعتبره حقيقة لا تدحض، وليس الفراغ عنده إلا حاو للأشكال التى يدرسها فحسب، فعلم النفس ليس بحاجة إلى الانشغال بما يزيد عن ’الوعى الظاهرى‘، أى الوعى من منظور الظواهر فحسب دون التساؤل عما إذا كان تعبيرا أو آخر عن شيء من مقام يختلف

---

[65] ونشير هنا إلى التمايز بين ’العقل‘ و’المادة‘ كما تتناولها الفلسفات الغربية كافة نقلا عن ديكارت، والتى تسعى إلى امتصاص مجمل الواقع فى أحدهما أو الآخر أو فى كليهما، فهى لا تملك الارتفاع عليهما. راجع ’مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية‘، جزء 2، باب 8.

[66] وتتخذ العلاقة بين ’الحاوى‘ و’المحتوى‘ شكلا مكانيا لدى ترجمتها حرفيا، لكنها يجب أن تؤخذ من الناحية التشاكلية فحسب، فالمقصود هنا ليس ممتدا ولا موضوعا فى المكان.

عن النطاق النفسى[67].

ويختلف الوعى عندنا تماما عنه عند النفسانى، فلا يشكل حالا مخصوصا من للكائن، وليس الخصيصة الوحيدة المميزة للحال الإنسانى على كل حال، ودراسة هذا الحال أو بالحرى صيغه فوق الجسدانية لن تمكننا من الإقرار أن كل ما يشير إلى هذه المسألة شبيه بعلم النفس بقدر يزيد أو يقل، فالوعى طريقة وجود فى أحوال بعينها، ولكنه ليس مقصورا على المعنى الذى نقصده حين نتحدث عن أحوال الوجود الجسدية على سبيل المثال.وسيكون من باب التدقيق قول إن الوعى 'غاية وجود' الأحوال المقصودة رغم الغرابة التى تتبدى لأول وهلة، فهو ما يشارك به المرء فى الذكاء الكلى، وهو بودهى فى المذهب الهندوسى[68]، ولكنها تتحدد بصورتها المتعينة فى مصطلح أهانكارا[69]، وتنتمى إلى ملكة العقل ماناس، حتى يشارك الكائن فى الذكاء الكونى بصيغ متنوعة تماما، فالذكاء أمر مخصوص سواء أكان فى أحوال الكائن الإنسانى أم فى أية أحوال فردية أخرى، ولا ندعى أننا قد أحطنا بتعريفه، فسوف يكون قليل النفع[70]، وبناءا على ذلك فليس مبدءا كليا حتى لو كان شطرا مكملا وعنصرا جوهريا من الوجود الكلى، وهو كذلك بموجب أن كافة الشروط التى تتوافق مع أى حال من أحوال الوجود مكملات جوهرية لازمة[71].

ورغم هذه المحددات الضرورية فإن الوعى فى الحال الإنسانى الفردى على شاكلة هذه الحال قادر على الامتداد اللامحدود، حتى لو كان فى

---

[67] ويتبع ذلك أن علم النفس يتمتع بخصائص النسبية تماما شأنه شأن كل العلوم المتخصصة العرضية ولا يبالى بالميتافيزيقا ولا بما يعتقده الناس. ويجب ألا ننسى أنه علم 'دنيوى' حديث لا صلة له بالمعرفة التراثية أيا كانت.

[68] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب 7.

[69] المرجع السابق باب 8.

[70] وأحيانا ما تبدو التعريفات التى يتمسك الجميع بشطر عزيز عليهم منها أكثر تعقيدا من الأمور ذاتها كما هى الحال هنا.

[71] عن تساوى كل الأحوال من منظور الكائن بكليته راجع 'رمزية الصليب'، باب 27.

الإنسانى العادى، أى فرد لم يتمرس بالصيغ فوق الجسدية، وتمتد بأكثر كثيرا مما يُفترض، والحق إن من المسلم به عموما أن مثلنا الحالى عن الوعى الدقيق المميز ليس الوعى بكامله، وأنه لا يشكل سوى شطر دقيق منه، وأن ما استُبعِدَ منه فى مداه وتعقيده يتجاوز ما بقى منه ببون شاسع، ولكن إذا كان النفسانيين متعجلين فى النظر إلى وجود 'اللاوعى' الذى أحيانا ما ينتهكونه ويعتقدون بذلك أنهم طرحوا تفسيرا مناسبا، ويعزون إليه كل ما عجزوا عن تصنيفه، وينسون دائما النظر بإبداع إلى 'الوعى الفائق *superconscious*'[72]، كما لو كان الوعى عاجزا عن الامتداد إلى 'أعلى' أو 'أسفل' لو كان لهما معنى هنا، ويبدو أن لهما معنى من المنظور النفسانى المخصوص على الأقل. والحق إن 'الوعى الفائق' وما 'دون الوعى' مجرد امتدادات بسيطة للوعى ذاته، ولا تملك أن تخرجنا من نطاقه المتكامل، وبالتالى لن يمكن مضاهاته بأى شكل كان مع 'اللاوعى *unconscious*'، أى لما خرج عن الوعى، ولكنه أجدر بأن ينطوى فى الفكرة المتكاملة عن الوعى الفردى. والاعتبار فى الوعى الفردى على هذا النحو يكفى للدلالة على كل ما كان عقليا فى نطاق الفردية دون حاجة للرجوع إلى الفرضيات الافتراضية الفاسدة التى ادعت وجود 'جمع من ألوان الوعى'، والتى فهمها بعض الناس بالمعنى الحرفى 'للعصاب المركب *polypsychism*'. ويصح القول بالقدر نفسه عن 'وحدة النفس' أنها وهم هى الأخرى، ولو كان الأمر كذلك فإنه راجع إلى أن التجمع والتعقد يقومان فى قلب الوعى، والذى يمتد فى صيغ قد يتميز بعضها بالتنائى والغموض على شاكلة ما يدعى ' الوعى العضوى *organic consciousness*'[73]، إضافة إلى كل ما يتجلى فى حال الحلم.

---

[72] وقد لجأ بعض النفسيين إلى استخدام مصطلح 'الوعى الفائق'، إلا أنهم لا يقصدون به إلا الوعى الطبيعى الواضح، وحال الوعى مقابلة لمصطلح 'دون الوعى *subconscious*' فصارت توليدا لا نفع فيه، أما فهمنا للوعى الفائق فهو يماثل تماما مفهوم 'دون الوعى' مع تناولهما فى أحوال الوعى المعتادة، وهكذا لم يكن المصطلح مجرد تكرار فارغ لمصطلح آخر.

[73] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب *18*.

ومن منظور آخر يجُبُّ الامتداد اللامحدود للوعى بعض النظريات الغريبة التى طفت على زماننا، ويمكن أن تدحضها الاستحالة الميتافيزيقية تماما، ولا ننوى هنا أن نتحدث عن فرضيات 'التناسخيون *incarnationist*' وما يضاهيها فى محاولة تحديد القدرة الكلية، وقد طرحنا هذه المسألة بتوسع[74]، وما يدور بخلدنا هى فرضيات 'التحوليون *transformist*'، والتى فقدت كثيرا من الاحترام الذى لم تستحقه[75]، ولننظر إلى قانون 'توازى نشاة الكائن الحى وقرابة الأجناس *law of the parallelism of ontogeny and phylogeny*'، وهى أحد بدهيات 'التحولية' الرئيسية، وتفترض قبل أى شىء آخر أن هناك حقا شيئا يسمى 'قرابة الأجناس'، وهو أمر تعسفى وليس حقيقة، والحقيقة الوحيدة التى يمكن إثباتها هى أن الفرد يدرك صورا معينة فى سياق نموه الجنينى، وأن تحقيق هذه الصور لا حاجة به إلى التحقق فيما يسمى 'سياق وجود تتابعى' بأكثر مما يلزم أن تحققها الأجناس التى ينتمى إليها لصالحها فى التنامى، ولا حاجة لها بالفرد بما هو فلن يكون له دور. ولو نحينا الاعتبارات الجنينية جانبا فإن مفهوم الأحوال المتعددة يسمح بالنظر إلى كل تلك الأحوال معا فى آن واحد فى الكائن ذاته، وليس 'متحولا' بالتتابع فى سياق 'هبوط' قد ينتقل من شخص إلى آخر بل حتى من جنس إلى آخر[76]، فوحدة الجنس أكثر حقيقية وجوهرية عن وحدة الفرد[77]، وتدفع ببطلان 'الهبوط'، فالذى ينتمى إلى جنس محدد كفرد يستقل عنه فيما تعلق بالأحوال فوق الفردية، ويمكنه كذلك التواصل مع الأجناس

---

[74] راجع 'رمزية الصليب'، جزء *2*، باب *6*، و *The Spiritist Fallacy*, باب *15*.

[75] يرجع نجاح هذه النظرية لأسباب لا تمت 'للعلم' بصلة ولكنها تتعلق مباشرة بمعاداة التراث، وللسبب ذاته توقعنا ألا يصدقها بيولوجى جاد، ولكنها سوف تعيش حقبة فى المراجع والكتابات الشعبية.

[76] ولابد من وضوح فهم إن إمكانات التغير فى جنس من الأجناس تنطبق فحسب على الأجناس الحقيقية، والتى لا تتفق بالضرورة مع تصنيف علماء الحيوان أو النبات، والذين يسمون ما كان مجرد سلالة فى جنس صنفا جديدا.

[77] وقد تبدو هذه العبارة متناقضة من الوهلة الأولى، ولكن تبررها اعتبارات بعض النباتات والحيوانات الدنيا مثل السرخس والديدان، ويستحيل معرفة ما إذا كنا نتعامل مع فرد أم جماعة، كما يستحيل تحديد الدرجة التى تمايز فيها الأفراد، فى حين أن حدود الجنس دوما ما تكون معروفة بما يكفى.

الأخرى دون أن يبتعد كثيرا، فمن يرى فى الحلم صورة بعينها لن يتوانى عن جعلها صيغة ثانوية لفرديته، وسوف يحققها بالتالى بالصيغة الوحيدة التى يمكنه تحقيقها، وهناك من المنظور ذاته امتدادات من مرتبة مختلفة بعض الشيء، وتمثل صفة أكثر عضوية، إلا أن ذلك سينأى بنا عن موضوعنا الحالى، ولابد أن نكتفى بتلك الإشارات العابرة[78]، كما أن الدراسة الكاملة والدحض التام للنظريات التحولية لابد أن يصلها أولا بدراسة طبيعة الأجناس وأحوال وجودها، ولا نأمل فى القيام بها فى الوقت الراهن، ولكن يكفى أن نلاحظ أن آنية الأحوال المتعددة كافية لدحض فرضياتها، والتى لا تصمد مطلقا عند النظر إليها من الناحية الميتافيزيقية، والتى يعنى افتقاد مبدأ فيها الوقوع فى خطل واقعى.

ونؤكد خاصة على آنية الأحوال المتعددة نظرا لأن التعديلات الفردية تتحقق فى مقام التجلى فى صيغة متتابعة، ولابد أن تُفهَم متزامنة من حيث المبدأ وإلا كان وجودها وهميا، وتيار الصور فى التجليات دائما ما يتذكر الطبيعة النسبية العارضة، ويتفق تماما مع 'الواقعية الدائمة' لكل ما فى اللاتجلى، ولكن إذا لم يكن هناك مبدأ للتغير فإن التغير ذاته سيحرم من حقيقيته.

[78] راجع *The Spiritis Fallacy*, pt. 2, chap. 8.

8

العقل كعنصر مميز للإنسان

لقد ذكرنا أن الوعى فى أكثر معانيه عمومية ليس مقصورا على الحال الإنسانى بما هو، وأنه قادر على تشخيصه أكثر من أى حال آخر حتى فى نطاق التجلى الجسدانى، والذى لا يمثل إلا شطرا محدودا من مرتبة الوجود التى نعيش فيها، ومن الشطر الذى يحيط بنا مباشرة ويشكل وجودنا الأرضى، وتتشابه كثير من الكائنات التى لا تنتمى إلى جنس الإنسان معه فى كثير من الجوانب، وتمنعنا من افتراض أنها تخلو من الوعى، حتى لو كان الوعى مفهوما بمعناه النفسى المعتاد. وهذه هى حال معظم أجناس الحيوان، والتى تشهد على أنها تتميز بالوعى، وأطاحت بالعمى الذى وسم الروح المنظومية، وبرهنت على عكس ما ذهب إليه اصطلاح ’ الآلة الحيوانية *animal machine*‘ الديكارتى. وربما تعين علينا الذهاب إلى أبعد من ذلك لننظر إلى إمكانات الممالك العضوية الأخرى لا إلى كافة الكائنات فى العالم الجسدانى، وإلى أشكال أخرى من الوعى التى قد ترتبط على نحو خاص بأحوال الحياة، ولكن ذلك لا يهم ما نحن بصدد إثباته الآن.

إلا أن هناك على وجه اليقين نمط من الوعى يمتاز عن كل أنماطه الأخرى بأنه إنسانى، وهذا النمط المحدد كامن فيما أسميناه ’عقلا‘ أو ’الوعى بالذات أهانكارا‘، وهو تحديدا ’حاسة باطنة‘ يسميها الهندوس ماناس، وهو صفة الفرد الإنسانى[79]، وهذه الملكة أمرٌ مخصوص حقا، ويمكن أن تُفَسَّرَ كما

[79] راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘، باب *8*. ونحن نستخدم اصطلاح ’عقلى *mental*‘ تفضيلا عن غيره لأن جذره هو جذر الاصطلاح السنسكريتى ذاته ماناس، كما ورد أيضا فى اللاتينية *mens* والانجليزية *mind* وهكذا دواليك، وتبين المقارنات اللغوية فى مسألة المعانى المختلفة التى قد تنطوى عليها جذور

بينا سلفا بالتمييز بينها وبين البصيرة الصرف التى تنتمى إلى المقام الكلى، بما يعنى أن كل الكائنات فى كل الأحوال تنطوى عليها أيا كانت الصيغ التى تتجلى بها، ولا يصح إذن أن نرى فى 'العقلى' شيئا وراء ماهيته، أو بلغة المناطقة هو 'اختلاف مخصوص' فحسب، ولا تضفى خصوصيته على الإنسان امتيازا فعالا على كل الكائنات. والحق إنه لا مجال لتميز ولا انحطاط كائن عندما ننظر إليه فى علاقته بالآخرين، اللهم إلا فيما يحتكمون عليه فيما بينهم، وهو ما يعنى اختلافا لا فى الطبيعة بل فى المقام فحسب، وهو ما يقطع بأن فى الإنسان أمر مخصوص، ولا شيوع له بين كائنات الأجناس الأخرى، ولذا لا يجوز أن يكون قاسما مشتركا بين الكائنات جميعا، ولا شك أنه يمكن أن نصف الإنسان بالامتياز أو الانحطاط عن الكائنات الأخرى بدرجة نسبية، وبحسب وجهة النظر المختارة، لكن اعتبار 'العقلى' تعريفا للكائن الإنسانى لا يمكن أن يكون أساسا للمقارنة. ونتذكر التعريف الأرسطى والمدرسى للإنسان أنه ' حيوان عاقل *rational animal*'، ولو عُرِفَ الإنسان على هذا المنوال ولو عُرِفَ 'العقل' بما أسماه مناطقة العصر الوسيط 'اختلافا حيوانيا *differentia animalis*' فمن الثابت أنه لا يعنى إلا تمايزا بسيطا للخصائص، والحق إن هذا التمايز ينطبق على جنس الحيوان رغم أنه خصيصة إنسانية يتميز بها الإنسان جوهريا على سائر الأجناس، ولكنه لا ينطبق على ما لا ينتمى إلى النوع ذاته، فلا يمكن وصف الملائكة على سبيل المثال 'بالعقل'، ويعنى هذا الفارق أن الملائكة لهم طبيعة تختلف عن طبيعة الإنسان، ودون أن نقصد بخسا بقيمتهم نسبة إليه[80]، كما يلزم فهم أن التعريف الذى أوردناه ينطبق على الإنسان ككائن فرد فحسب، إذ لا يمكن أن ينتمى إلى جنس الحيوان إلا بصفته فردا[81]، وقل مثل ذلك عن التميز

....

man و *men* أننا بصدد خصيصة لعنصر إنسانى، إذ إنها دائما ما تنوه عن أن الكائن متميز به. المرجع السابق، باب *1*.

[80] وسوف نرى لاحقا أن الأحوال 'الملائكية' هى ذاتها أحوال التجلى فوق الفردية، أى التى تنتمى إلى الوجود اللامتجلى.

[81] ونذكر هنا أن 'الجنس' جوهريا هو تجلٍ فردى، أى إنه كامن فى مقام بعينه من الوجود الكلى، وعلى ذلك فإن الكائن مربوط فقط بحاله الذى يناظر ذلك المقام.

'بالعقل'، بما فيه الاصطلاح الشاسع الذى ينطوى أحد جوانبه عليه، ولا شك أن هذا هو الجانب الرئيسى له.

وحينما نتحدث عن 'العقل *mental or reason*' أو ما يساويه باعتباره ملكة فردية تتناول الفكر فى الصيغة الإنسانية، فلا يصح بالطبع فهم هذه الملكات على محمل أنها تصدق على فرد ولا تصح على الآخرين، وإلا كان هناك اختلاف جوهرى أصولى فى كل فرد، وهو ما سوف يربو إلى الأمر ذاته إذ لن يمكن القول صدقا إن هذه الملكات هى الأمر ذاته عند الكافة دون التساوى اللفظى، ولكنها الملكات التى تنتمى للأفراد بما هم، وإلا لن يكون لوجودها غاية *raison d'etre* إن لم تُعتبَرَ خارج حالة فردية بعينها وخارج الاعتبارات التى تُعَرِّفُ الوجود فى تلك الحالة، ولذا كان العقل بهذا المعنى ملكة فردية، فإذا صح فى نهاية المطاف إنه على المشاع بين كل الناس على السواء وأنه يختلف من فرد لآخر فقط فى التطبيقات التى تتناول صيغا ثانوية، فلن تصلح دون ذلك لتعريف الطبيعة الإنسانية، إذ تنتمى إلى الناس كأفراد لأنها خصيصة فردية، ولابد من الحذر فى النظر إلى نظائرها فى نطاق الكليات بأى شكل كان إلا بالتشاكل والتطابق. ونؤكد على ذلك مكررا حتى نجتنب تخليط المفاهيم 'العقلانية' فى الغرب الحديث التى تبدو سهلة فى كلا المعنيين الكلى والفردى، ولا مناص من الحذر الدائم من الدلالة المزدوجة للاصطلاح ذاته ويحسن تجنبها، فليست إلا الإشارة إلى انعكاس مبدأ كلى على منظومة العقل الإنسانى بودهى[82]، وليس هذا التشاكل تعريفا بأية درجة، ولكن يمكن بمعنى بعينه مع اعتبار التحفظات السابقة إطلاق اسم 'العقل' على ما يناظره فى الكون الكلى بانتقال مناسب، وبتعبير آخر على ما يعبر عنه العقل ويترجمه إلى تجلٍ[83]، أضف إلى ذلك أن مبدأ المعرفة الأصولى

---

[82] ويناظر انعكاس ذات المبدأ على المقام الكونى فى التراث الهندوسى مانو، راجع 'مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية'، جزء *3*، باب *5*. وأيضا 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب *4*.

[83] ويقول الفلاسفة المدرسيون إن هذا الانتقال الدلالى لابد أن يتأثر عندما ننتقل من مقام المخلوقات إلى مقام الصفات الربانية، ولذا كان التشاكل فحسب هو ما يجعل انطباق المصطلح ممكنا فى الحالين، ثم الإشارة إلى أن الله سبحانه هو مبدأ صفات فضائل الإنسان جميعا، وليس الصفات التى تتعلق بالحرمان

حتى لو اعتبرناه 'عقلا كليا *Logus*' كما فى الأفلاطونية السكندرية يتجاوز كل ما قيل عن المجال الفردى المخصوص، والذى ليس إلا ملكة التمييز والمعرفة الجدلية[84]، والتى تفرض ذاتها على معطيات مقام متعالى يقوم على تكييف النشاط العقلى بكامله، كما أن ذلك ثابت من اللحظة التى يلحظ فيها المرء أن تلك المبادئ لا تفترض مسبقا مقام وجود بعينه، ولكنها تفترض منطقيا كمنطلقات ضمنية لكافة البراهين الإيجابية فى المقام العرضى على أقل تقدير، ويجوز قول إن تلك المبادئ التى تحكم كافة إمكانات المنطق لها مغزى يمتد بعيدا فيما وراء نطاق المنطق، فهذا المنطق بالمعنى المعتاد والمنطقى[85] ليس أكثر ولا أقل من تطبيق واعٍ للمبادئ الكلية على الأحوال المخصوصة للفهم الإنسانى الفردى[86].

ورغم أن هذه الملحوظات قد انحرفت بعض الشئ عن دراستنا الرئيسية إلا أنها بدت لازمة حتى نفسر المعنى الذى ترد فيه كلمة 'عقل'، ونقول إنه ملكة أو خصيصة للفرد بما هو، وتمثل هذه الملكة العنصر الذى يميز الحال الإنسانى، زد على ذلك أننا حين نتحدث عن 'الملكات' نقصد أن نُبقى على غموضها ولاتحددها حتى تقبل تطبيقات أعرض وأعم فى حالات لايفيد فيها استبدال بمصطلح آخر أكثر خصوصية لأن تعريفه عزيز علينا فحسب.

أما عن التميز الجوهرى بين 'العقل' و'البصيرة' الصرف فعلينا أن نتذكر ما يلى، إن البصيرة تنتج الوعى فى سياق العبور من الكلى إلى الفردى، لكن

أو القصر، ووجودها سلبى صرف رغم ما يبدو من مظاهر، وهى بالتالى خواء من المبدأ.

[84] إن المعرفة الجدلية التى تقابل المعرفة البصيرية مرادف للمعرفة الوسيطة غير المباشرة، وليست إذا إلا معرفة نسبية مكتسبة بالتأمل أو بالمشاركة فى الجدل، وتسمح لها برانيتها بوجود الذات والموضوع، ولا تجد فى نفسها ضمانا لحقيقيتها، ولكن لابد أن تستقى تلك الحقيقية من مبادئ تتجاوزها، وهذه المبادئ من مقام البصيرة، أى المعرفة البصيرية الصرف.

[85] ونتحفظ هنا بموجب أن المنطق يشكل أمرا مختلفا فى الحضارات الشرقية مثل الهندية والصينية، ويجعل منه 'وجهة نظر دارشانا' من المذهب الكلى، كما يجعل منه 'علما تراثيا' حقيقيا، راجع 'مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية'

[86] راجع 'رمزية الصليب'، باب *17*.

الوعى لا يتماهى مطلقا مع المبدأ البصيرى ذاته بموجب أنه من المقام الفردى، ورغم أنه ينبثق عنه مباشرة نتيجة التقاطع بين هذا المبدأ وبين النطاق المخصوص لأحوال وجود بعينها تُعَرَّفُ بها الفردية المقصودة[87]. ومن ناحية أخرى بناءًا على ما تقدم فإن الفكر الفردى يشتمل على العقل إضافة إلى الذاكرة والمخيلة، وهو صورى ينتمى قصرا إلى ملكة العقل متوحدة بشكل مباشر مع الوعى، ولا صلة لها بالبصيرة المتعالية بودهى، وهى بالضرورة لاصورية[88]. ويبرهن ذلك على أن ملكة العقل ليست إلا شيئا مخصوصا محدودا، إلا أنها قادرة على التجلى بإمكانات لامحدودة، وتصبح على ذلك أقل كثيرا وأكثر كثيرا مما يبدو فى المفهوم 'التبسيطى' السائد بين النفسانيين الغربيين[89].

---

[87] وقد طرحنا فكرة تقاطع 'الشعاع السماوى' مع سطح انعكاسه. المرجع السابق باب *24*.

[88] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *7*.

[89] وهى الملحوظات ذاتها التى القيناها فى سياق موضوع 'الذات الإنسانى *self*' وموضعها فى الكائن الكلى.

9

تراتب الملكات الفردية

يشتمل الاختلاف العميق بين البصيرة والعقل جوهريا على واقع أن البصيرة تنتمى إلى المقام الكلى بينما ينتمى العقل إلى المقام الفردى كما بينَّا توًا، ولذا لا ينطبقا على مقام واحد ولا موضوع واحد، وهناك سبب كافٍ إذًا للتمييز بين الفكرة اللاصورية والفكرة الصورية، والتى ليست إلا تعبيرا عقليا أو ترجمة إلى الصيغة الفردية، وقد يصبح عمل المرء فى هذين المقامين المختلفين منقسما حتى ليَعزل بينهما تماما بمدى تجلياتهما حتى لو كانا يحدثان معا بالتزامن. ونذكر ذلك فحسب لأن الاستطراد فيها يخرجنا عن الإطار النظرى الذى انتهجناه وتحددنا به حاليا.

ثم إن المبدأ النفسى الذى يصبغ الفردية الإنسانية مزدوج بطبيعته، ناهيك عن العنصر العقلى بالمعنى المنضبط، والذى يشتمل على عناصر عاطفية أو انفعالية تنتمى بدورها إلى نطاق الوعى الفردى، ولكنها نائية عن البصيرة فى حين تعتمد فى الأن ذاته على أحوال وثيقة الصلة بالأحوال العضوية، أى إنها أقرب إلى العالم الجسدانى المحسوس، ورغم أن هذا التمايز قائم فى نطاق الفردية بحيث يكون أقل أصولية من سابقه، إلا أنه أعمق بما لا يقاس عما يبدو للوهلة الأولى، وترجع كثير من أخطاء الفهم فى الفلسفة الغربية[90] وخاصة فى إهاب علم النفس إلى واقع أنها لم تعد واعية أصوليا بالفارق بين البصيرة والعقل، أو هى قد فشلت فى إدراك معناها الحقيقى، زد على ذلك

[90] نتعمد استخدام هذا المصطلح حيث إن هناك من يحاول جعله منطلقا وأساسا للميتافيزيقا الزائفة بدلا من الاهتمام بعلم النفس على نحو مشروع كعلم متخصص، ومن نافلة القول إنه لا قيمة له.

أن الفارق أو حتى الفاصل بين هاتين الملكتين برهان على تعدد الأحوال ، أو بالحرى تعدد الصيغ فى الفرد ذاته، ذلك رغم أن الفرد بجُمَّاعِه ينطوى على حال واحد من أحوال الكائن الكلى، ونجد فى ذلك تشاكلا بين الجزء والكل كما فى كل شىء كان[91]، ونستطيع إذًا أن نتحدث عن تراتب الملكات الفردية وبنية أحوال الكائن الكلى، ورغم أن ملكات الفرد قد تكون لامحدودة الامتداد إلا أنها محدودة العدد، وواقع تصنيفها بفاصل يدفع بها نحو درجة أو أخرى يضيف إليهما احتملا جديدا، وحيث قلنا سلفا إن أحوال الكائن لامحدودة التعدد حقا بموجب طبيعتها، فإنها تناظر كل مقامات الوجود الكلى بواقع تجليها، ويجوز قول إن الفارق يعمل بالقسمة فحسب فى المقام الفردى فى حين يعمل بالضرب فى المقام فوق الفردى، ويعمل التشاكل هنا أيضا على مقلوب المعنى[92].

ولا نية لدينا فى طرح تفصيل متخصص عن الملكات الفردية المختلفة ووظائفها أو صفاتها، والتى لابد أن تتسم بالنفسية على الأقل طالما اقتصرنا على نظرية الملكات كما يحسن أن نسميها على وجه صحيح من حيث غاياتها شرط أن نقتصر على العموميات، وهى مناط اهتمامنا الوحيد حاليا. وحيث إن التحليلات الدقيقة من هذا النوع خارجة عن نطاق الميتافيزيقا كما أن أهميتها تقل عادة عندما تزداد تدقيقا ةتخصيصا، فسوف نتركها للفلاسفة الذين يدعون الاستمتاع بهذه الأمور، ومقصدنا الحالى هو ألا نعالج مسألة تكوين الكائن الإنسانى بتمامها، وقد طرحناه فى دراسة سابقة[93]، ويعفينا ذلك من الحاجة إلى تفصيل أمور ثانوية بالنسبة إلى الموضوع الذى يشغلنا.

وقد رأينا أن نتحدث عن تراتب الملكات الفردية حتى نستطيع فهم كنه الأحوال المتعددة بذكر صورة مختزلة لها بمدى انطوائها فى حدود الإمكانات الإنسانية. ولن تنضبط الصورة إلا فى إطار مرجعيتها لو احتطنا بالتحفظات

---

[91] راجع ’رمزية الصليب‘ بابا *2* و*3*.
[92] نفس المرجع ذاته، بابا *2* و*29*.
[93] راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘.

المذكورة سلفا عن تطبيق التشاكل، كما إنها كلما تحددت أفادت، ومن الأنسب أن نضيف إلى الفكرة العامة لتراتب الملكات اعتبار امتداد الفردية المقصودة عاليه، ويمكن أن تصنف تحت تقسيمات البنية العامة، وهناك حتى بعضا منها ذا طبيعة عضوية وينتمى إلى المقام الجسدانى شريطة أن نرى فيه أمرا نفسيا بدرجة ما، ويبدو ذلك التجلى الجسدى متشحا بالتجليات اللطيفة ومتشبعا بها فى الآن ذاته، فهى مبدأه المباشر، والحق إنه ليس من سبب يدعو إلى فصل الجسدانى عن المقامات الفردية الأخرى، أى من صيغ أخرى تنتمى إلى حال الفرد المذكور من منظور كلية امتداده، وما يستلزم فصل المقامات عن بعضها بعضا حيث إنها قائمة على المستوى ذاته من الوجود الكلى، وتنفصل بالتالى فى مجمل أحوال الكائن، وفى حين أهملَ الآخرين أو طواهم النسيان فقد اتخذ ذلك التمايز مبالغة فى أهميته بموجب مزدوجة 'العقل والمادة'، والتى هيمنت على الفلسفة فى الغرب الحديث لأسباب متنوعة[94].

[94] راجع 'مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية' جزء *2*، باب *8*، وأيضا 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *5*، وقد أشرنا سلفا إلى أن أصول تلك الثنوية ترجع إلى ديكارت أساسا، كما يجب الإقرار بأن نجاح مفاهيمه راجع إلى أنها تفسير منظومى لميول سبقتها، وهى ذات الميول التى تميز الروح الحديثة. راجع 'أزمة العالم الحديث' باب *4*.

10

نطاق اللامحدود

رغم أننا تحدثنا عن بنية الملكات الفردية فمن المهم أن نتمسك بواقع أنها تنطوى جميعا فى امتداد حال بعينها من الكائن الكلى، أى فى مستوى أفقى من التمثيل الفراغى الذى طرحناه آنفا فى دراستنا السابقة ’رمزية الصليب‘، فى حين تتمثل بنية الأحوال المختلفة بانطباعها فى اتجاه موازٍ لمستواها بارتفاع المحور الرأسى من التمثيل الفراغى ذاته، والبنية الأولى ليس لها موضع فى الثانية، إذ تُختزل بذلك كليتها إلى نقطة واحدة، وهى نقطة تقاطع المحور الرأسى مع المستوى الأفقى الذى يناظر الحال المقصود. أى الاختلاف بين الصيغ الفردية الذى يتعلق بالوفرة، والذى يستحيل إلى عدم حال الارتفاع فى اتجاه التسامى[95].

ولا ينبغى أن ننسى أن التجلى المتكامل للكائن ليس إلا ’وفرة‘ إلا أنه ليس أقل لاتحددا من ’التسامى‘ ، وهذا ما يحدو بنا إلى الحديث عن لاتحدد الإمكانات *indefinitude of possibilities* فى كل حالة، ودون أن نلوح إلى أن ذلك اللاتحدد سيفسر بانعدام الحدود، وقد فصَّلنا فى ذلك بما يكفى فى سياق الحديث عن التمايز بين اللانهائى واللامحدود، ولكننا سوف نستعين هنا بتمثيل فراغى لم نتطرق إليه من قبل، فاللامتحدد محدود بمحيط الدائرة على المستوى الأفقى، والذى أضفى عليه بعض الرياضيين اسما عبثيا هو ’المستقيم اللامتناهى‘[96] وليست هذه الدائرة مغلقة بين أىٍ من نقاطها، إذ إنها الدائرة

---

[95] راجع معنى الاصطلاحات المستعارة من الجوانية الإسلامية فى ’رمزية الصليب‘ باب 3.

[96] وقد اشتق هذا المصطلح من واقع أن الدائرة التى يتسع نصف قطرها باطراد بمقدار لامحدود يحدها خط مستقيم، ومعادلة هذا الحد فى الهندسة التحليلية

القصوى للكرة اللامتحددة الذى تمثل كلية الكائن[97]، ولو اعتبرنا الآن فى التعديلات الفردية على مستواها كأجزاء من أية دورة خارجة عن المركز، أى بلا تماهى معها على شاكلة نصف القطر الزهرى *centripetal* الذى ترسمه الدورة بتردد لامحدود على محيط الدائرة، والذى يتبع نصف القطر الذى يناظر أقصى انتشار لها، ويصبح بالضرورة نقطة التوقف فى حركتها المركزية. وهذه الحركة اللامحدودة فى الاتجاهات جميعا تمثل تعدد الأحوال الجزئية خارج وحدة وجهة النظر المركزية، والتى تنبثق منها جميعا على شكل أنصاف أقطار، وتشكل بذلك وحدتهم الجوهرية الأصولية، ذلك رغم أنها لم تتحقق من منظورهم العرضى وامتدادهم المتنوع فى التجليات اللامحدودة.

ونتحدث هنا عن 'الظهور *exteriorisation*' من منظور التجليات ذاتها، ولا ننسى أن الظهور بما هو وهمى بالضرورة، وحيث إن التعدد الذى تنطوى عليه الوحدة دون أن تتأثر الوحدة بها لا يملك أن يخرج عنها، فقد يعنى ذلك 'إبدالا' بالمعنى الاشتقاقى يتناقض مع المبدأ المعصوم[98]، وتشكل لامحدودية وجهات النظر الجزئية التى هى صيغ الكائن فى كل من أحواله، وهى فى مجموعها شظايا من جوانب وجهة النظر المركزية، والتشظى ذاته وهمى بدوره، حيث إن المنظور لا ينقسم واقعيا إذ إنه الوحدة التى تجمعها، و'عودتها إلى التكامل *reintrgration*' فى وحدانية مركزها المبدئية ليست إلا 'تكاملا' بالمعنى الرياضى، ولا تعنى أن العناصر كانت متفاصلة بجملتها مطلقا، ولا أنها سوف تكون كذلك إلا بالتجريد البسيط، والحق إن ذلك التجريد لا يتم بوعى، إذ إنه النتيجة اللازمة لتحديد الملكات الفردية من ناحية أو أخرى من صيغها المخصوصة، وهى صيغ لا تتحقق إلا بالكائن الذى يحتل نقطة أو أخرى من النقاط الجزئية للمنظور المقصود هنا.

....

هى حد الدائرة، وهى بؤرة كل النقاط فى أي سطح أفقى يتباعد عن المركز على نحو غير محدود، وهو أصل الإحداثيات حيث يختزل إلى نقطة فى معادلة من الدرجة الأولى، ومثلها مثل الخط المستقيم.

[97] راجع 'رمزية الصليب' باب *20*.

[98] المرجع السابق باب *25* عن التمايز بين البرانى والجوانى وحدود صلاحيته.

وقد تعين هذه الملحوظات القليلة على فهم الكيفية التى ننظر بها إلى مشارف اللامحدود، وكيف أن تحققها عامل ضرورى فى توحد الكائن ذاته[99]. زد على ذلك أنه يحسن العلم بأن إدراكها حتى بطريقة نظرية بسيطة لن يتسنى بلا مصاعب، وهذا أمر طبيعى تماما حيث إن اللامحدود هو الذى تتباعد حدوده باطراد حتى يخرج عن مجال النظر، أى يبتعد عن مطال ملكاتنا فى استخدامها المعتاد على الأقل، ولكن حيث إن تلك الملكات ذاتها قابلة للامتداد اللامحدود فليس من طبيعتها أن تسمح للامحدود بتجاوزها، ولكنها تتحدد بالواقع نتيجة طبيعة مرتبة الرشد الحالية عند معظم الناس، وهكذا لا نرى استحالة فى هذا المفهوم، والذى لن يجنح بنا إلى ما يخرج عن مرتبة الإمكانات الفردية، وأيا كان الأمر فإن التدقيق فيه سيتطلب اعتبارات مخصوصة شتى للشروط المخصوصة لحال واحد بعينه من أحوال الوجود، أو بالحرى صيغة واحدة بعينها مثل صيغة الوجود الجسدانى، ولكن هذا لن يصلح فى نطاق الدراسة الحالية، ونرجع القارئ إلى دراسة نزمع القيام بها عن 'أحوال الوجود الجسدانى'[100].

---

[99] ويجب مضاهاة هذا بما كتبنا فى موضع آخرعن أن رحابة الامتداد تحقق التجانس الكامل، ويقابلها بالعكس أن التميز الحاسم لا يتحقق إلا فى الكلية التامة. المرجع السابق باب *20*.

[100] وقد بدأ الشيخ دراسة بعنوان 'أحوال الوجود الجسدانى *'The Conditions of Corporeal Existence'* فى عدد يناير فبراير من عام *1912* من مجلة *La Gnose*'، ولسوء الحظ أغلقت المجلة فلم يتسنى استكمال الدراسة، وقد طبع ما نشر منها فى كتاب 'منوعات *Miscellannea*' جزء *2* باب *4*. *World Wisdom Editor*

11

مبادئ التمايز بين أحوال الكائن

وقد وصلنا حتى الآن فيما تعلق بالكائن الإنسانى إلى اعتبار امتدادات إمكاناته التى تمثل الحال الإنسانى بما هى، إلا أن الكائن الذى يعيش هذا الحال يحتكم كذلك على كل الأحوال الأخرى، فبدونها لن يكون هناك محل للحديث عن الكائن بكامله، ولو اعتبرنا فى علاقات كل تلك الأحوال الحال الفردى لصنَّفناها إلى 'قبل إنسانية' و'بعد إنسانية' دون أن نقصد التتابع الزمنى، فليس فى هذا الحال قبل ولا بعد، اللهم إلا بمعنى رمزى فحسب[101]، وتتابع الدورات المختلفة فى حياة الكائن منطقى صرف أو حتى منطقى وأنطولوجى معا، فالنقطة الأساسية فى المنظور الميتافيزيقى أن كل تلك الدورات متزامنة ولا تصبح متتابعة إلا عرضا، كما هو الحال فى أحوال خاصة من التجلى.

ولابد أن نؤكد مرة أخرى أن شروط الزمن بمفهوم عام ينطبق فحسب على دورات بعينها مثل الدورات الإنسانية، أو حتى على صيغ بعينها من تلك الدورات على شاكلة الصيغ الجسدانية، فإن امتداد بعض الكائنات الإنسانية الفردية قادر على الإفلات من الزمن دون أن يترك مقام الإمكانات الفردية،

---

[101] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب *17*. وهذه الرمزية الزمنية مستخدمة دائما فى نظرية الدورات، وسواء أكانت تنطبق عموما على الكائنات كلها أم خصوصا على كائن بعينه، فليست الدورات الكونية إلا أحوال الوجود الكلى ومراتبه أو تنطبق على الدورات المحدودة، فصيغها الثانوية تمثل مراحل منها تناظر الدورات الأقل محدودية بموجب التشاكل بين الجزء والكل التى عرضنا لها سلفا.

ولا يمكن أن نتدخل فى كلية الكائن بأى شكل كان[102]. وقل مثل ذلك تماما عن شروط المكان، أو على أى حال آخر نخضع له حاليا ككائنات فردية، كما ينطبق على أحوال التجلى التى تخضع لها أحوال أخرى تنطوى جميعا فى الوجود الكلى.

ولا شك أن من المشروع الفصل داخل الكلية بين أحوال وجود الكائن بربطها بالحال الإنسانى كما فعلنا توا، وسواء أسمَّيناها قبلية أم بعدية منطقيا أو حتى ممتازة أم متدنية أنطولوجيا، وقد أرسينا من بداية الدراسة مبررا لذلك الفصل، ولكن الحق إن هذا منظور ضيق للغاية، وواقع أنه يخصنا لا يصح أن يفرض علينا وهما فى هذا الشأن، أضف إلى ذلك أن فى كل الحالات التى يستغنى فيها المرء عن اتخاذ وجهة النظر هذه فمن الأفضل أن يلجأ إلى مبدأ للتمييز ذا صبغة أكثر عمومية وأصولية دون أن يهمل حقيقة أن كل التمايزات عرضية بالضرورة. وأقرب المبادئ إلى تطبيق الكليات هو ما يفصل بين أحوال التجلى واللاتجلى، ونظرا لأهميته لنظرية تعدد الأحوال فقد قدمناه قبل كل شىء آخر فى هذه الدراسة، إلا أن المرء أحيانا ما يحتاج إلى النظر فى تمايزات دقيقة، وأحد أمثالها التمايز الذى يمكن أن يرسيه حينما ينصرف نظره عن التجليات الكلية، ولكنه منصرف إلى أحوال مخصوصة من الوجود الذى يعرفه، كما يمكن تصنيف أحوال الكائن على صنفين من حيث خضوعها أو عدمه لمقتضيات الاستنتاج المقصود، وسوف تكون أحوال اللاتجلى المشروطة من الصنف الثانى فى كل الأحوال، فتحديدها سلبى تماما. وهكذا يكون لدينا الأحوال التى تنطوى فى نطاق بعينه من الامتداد قل أو كثر، كما سيكون لدينا كل ما كان غيرها، أى كل الأحوال التى تخرج عن الصنف الأول فى النطاق ذاته، وسيظهر نتيجة ذلك تماثل بعينه كما سوف يبين نوعًا من عدم التناسب بين هذين الصنفين، والأول منهما فقط هو ما تحدد فى الواقع أيا كانت السمات التى تحدده[103]، وحتى نمثل ذلك فراغيا

---

[102] ويصح ذلك لا على الزمن فحسب بل على الدوام أيضا فى منظور بعض المفاهيم حيث يشتمل على كل صيغ التتابع الممكنة إضافة إلى الزمن، وهو يناظر الزمن فى الحال الإنسانى بالتشاكل. راجع 'رمزية الصليب' باب *20*.

103 راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *3*.

يمكن تصور أى منحنى مغلق على سطح مستوى يقسمه إلى منطقتين، تقع أحدهما داخل المنحنى وتعرِّفُ حدوده وتمتد الأخرى لتشتمل على كل ما خرج عن المنحنى، وسوف تكون المنطقة الأولى محدودة والثانية لامحدودة، وتنطبق الاعتبارات ذاتها على أى سطح مغلق فى أبعاد الفراغ الثلاثة، والتى اتخذناها رمزا لكلية الكائن، ولكن من المهم مراعاة أن أحد النطاقين قد تحدد بمجرد تقسيم السطح رغم أنه يشتمل على نقاط لامحدودة، فى حين أن تقسيم أحوال الكائن قابلة للتحدد الإيجابى بما يستتبع تحديدا فعالا، إلا أنه يشتمل على إمكانات ذات امتداد لامحدودة مهما كان التحديد الذى افتُرَضَ مسبقا فى علاقته بمجمل الكائن الكلى. وحتى نتجنب ذلك النقص فى التمثيل الفراغى فلا حاجة بنا إلا إلى إزاحة الحدود التى فرضناها بالاعتبار فى سطح مغلق واستبعاد السطح المفتوح، فحينما يقترب أى خط أو أى سطح من مشارف اللامحدود يقبل الاختزال إلى منحنى أو سطح مغلق[104]، حتى ليمكن القول إنه يقسم السطح أو الحجم الذى يقبل امتدادا لامحدودا، ولكن أحدهما فحسب هو المشروط بتحدد إيجابى ناتج عن خصائص المنحنى أو السطح المقصود.

وفى الحالات التى يؤسس فيها المرء تمايزا بالربط بين مجمل الأحوال وبين حال واحد سواءً أكان إنسانيا أم غير ذلك فإن المبدأ المُحَدِّد لمقام يختلف عن الذى أشرنا إليه لتونا لن يقبل الاختزال إلى إثبات أو نفى فى حالة خاصة[105]، ولابد من الاعتبار هندسيا فى أن السطح يقسم الفراغ إلى شطرين يمثلان الحال التى اتُّخِذت أساسا للتمييز، ويشكل جانبا السطح نوعا من التماثل لا يظهر فى الحالة السابقة، وهى التمايز الذى أرسيناه فى موضع آخر فى أشد أشكاله عمومية فى سياق الحديث عن الجونات الثلاث[106]، وهذا السطح لامحدود من حيث المبدأ، ويجوز أن يمثل أى حال مشروط حينما نتخذ

---

104 وعلى سبيل المثال نجد أن حدود المستقيم قابلة للاختزال إلى محيط، وأن حدود المستوى قابلة للاختزال إلى كرة تمتد أنصاف أقطارها بلا حدود.

105 ويتضح فضلا عن ذلك أن نفى حال ذا طبيعة نافية أو تحديده من منظور الحقيقة المطلقة لا يتم إلا بمصلحات نافية كما أسلفنا.

106 راجع 'رمزية الصليب' باب 5.

منظور حال بعينه يصلح تعريفا للحال الإنسانى بشكل ثانوى فحسب.

أضف إلى ذلك أنه لتسهيل تصحيح التشاكل قد يكون مفيدا أن نمدد التمثيل الأخير ليشتمل على الأحوال كافة بما فيها الأحوال التى لا تبدو مناسبة بشكل مباشر باعتبار ما سبق، وكل ما علينا هو اعتبار سطح الأساس معيارا للتحديد والتمايز المقصود، وأيا كان المبدأ فإن الشطر الممتد تحت السطح سيمثل ما كان خاضعا للتحديد، وسيمثل الشطر الذى يعلوه ما لا يقبل التحديد ذاته، والقصور الوحيد فى هذا التمثيل هو أن الشطرين يبدوا لامحددين بالطريقة ذاتها بالتساوى، إلا أننا يمكن أن نمحو هذا التماثل باعتبار السطح الفاصل حدا لمحيط كرة يبتعد مركزها إلى أسفل بشكل لامحدود، وهو ما يعيدنا إلى الصيغة الأولى للتمثيل الفراغى، فليست هذه إلا لحظة بعينها من ذلك الاختزال إلى سطح مغلق كما أشرنا توا. ويكفى إجمالا ألا يغرب عنا أن مظهر التماثل فى حالة كهذه يرجع فحسب إلى نقص فى الرمز المستخدم، أضف إلى ذلك أنه يمكن الانتقال من تمثيل فراغى إلى آخر حينما يجد لذلك فائدة بموجب ذلك النقص المحتوم فى طبيعة الأمور كما أشرنا فى كثير من المواضع، فأى تمثيل فراغى لا يكفى عموما لترجمة مفهوم من المقام المقصود، وتركٍ لما لا يقبل التعبير.

ورغم أن حالات الكائن قد تُقَسَّمَ إلى صنفين بطرق شتى فمن نافلة القول انعدام كل أثر للثنوية فى هذه التقسيمات، فقد جرى التقسيم على مبدأ واحد فحسب مثل حال وجود بعينه، وهكذا لن يكون فى الواقع إلا تحديدٌ واحدٌ جانباه الإيجاب والسلب فى الآن ذاته، وحتى نقطع الشك باليقين فى شأن الثنوية مهما كان مبررها فيكفى ملاحظة أن كل التمايزات القابلة للاختزال لا توجد إلا من المنظور النسبى الذى تأسست عليه، وحتى لو اكتسبت هذا الوجود العرضى، فإن الوجود الوحيد لها هو ما أضفيناه عليها بمفاهيمنا، ومن الواضح أن منظور التجلى بمجمله أكثر كلية من غيره، ولكنه يظل مثل غيره نسبيا تماما، إذ إن التجلى ذاته عارض أصلا، وتتعلق هذه الملحوظة بالتمايزات التى عالجناها بين الأصولية والاقتراب من مقام المبدأ، أى

ما بين التجلى والاتجلى كما أسلفنا فى سياق الحديث عن الوجود واللاوجود.

12

المتاهتان

من بين التمايزات القائمة على اعتبارات أحوال الوجود كما طرحناها فى الباب السابق تمايز يعتبر أكثرها أهمية، وهو التمايز بين الأحوال الصورية وغير الصورية، فهو من الناحية الميتافيزيقية ليس غير جانب من التمايز بين الفردى والكلى، والكلى ينطوى على الصورى واللاصورى معا كما طرحنا من قبل[107]، والحق إن الصورة حالة خاصة من صيغ التجلى، وهى بما هى أحد صيغ أحوال وجود الإنسان المهمة، ولكنها عموما صيغة التحديد الذى يتسم به وجود الفرد، ويعمل فيها دالة لتعريفه، إلا أنه يجب ألا تُدرَك الصورة باعتبارها تحديدا مكانيا وزمانيا كما هى صيغة الوجود الجسدانى الإنسانى، فلا تنطبق مطلقا على الحالات غير الإنسانية الواقعة فى قهر المكان والزمان، بل هى واقعة تحت شروط مختلفة تماما[108]، والصورة إذن شرط عام لا لكل صيغ التجلى ولكن لصيغ تجلى كل ما اصطبغ منها بالفردية فحسب، وتتفاضل بين بعضها نتيجة اختلاطها بأحوال خاصة، وما يشكل الطبيعة المتوافقة للفرد بما هو أنه يتشح بصورة بعينها وكل ما ينتمى إلى نطاقها على شاكلة الفكر

---

107 راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ باب *2*.

108 المرجع السابق، باب *19*، وكذلك ’رمزية الصليب‘، باب *1*. ’إن الصورة من الناحية الهندسِية هى مظهر التحديد‘ *Matgioi, La Voie Metaphysique*، ويمكن أن تعرف بأنها طائفة من الاتجاهات التى تشاكل معادلة منحنى الظل، ومن نافلة القول إن هذا المفهوم الرياضى قابل للانتقال إلى النطاق الكمى. ولنشر أيضا إلى أن هذه الاعتبارات تتعلق بعناصر العالم ’الوسيط‘ التى لم تصبح فردية بعد لا العناصر فوق الفردية بطبيعتها، ويسميها تراث الشرق الأقصى ’ النفوذ الهائم‘ *wandering influences* القادر على تقمص حالات فردية مؤقتة بدخوله فى علاقة مع الوعى الإنسانى. راجع ’ *The Spiritist Falacy*‘ جزء *2*، باب *7*.

الفردى فى الإنسان، وهو صورى بدوره[109].

ويتكون التمايز التى ذكرناه توا بين الحالات الفردية من جانب والحالات اللافردية وفوق الفردية من جانب آخر، ويشتمل الأول على كل الإمكانات الصورية ويشتمل الثانى على كل الإمكانات اللاصورية.

وترمز مذاهب تراثية متنوعة إلى الإمكانات الصورية واللاصورية بمصطلحا 'المياه السفلى' و'المياه العليا' على الترتيب[110]، وتمثل المياه الإمكانية بشكل عام فى مفهوم 'الكمال القابل' أو مبدأ التشكيل الكلى الذى يحدد الوجود كجوهر قابل *substance*[111]، ومفهوم احتمالات التجليات الكلية فى الوجود، أما إمكانات اللاتجلى فتُعزى إلى اللاوجود أو ما وراء الوجود[112]، ويمثل 'سطح المياه' أو هو السطح الفاصل بينهما سطح الانعكاس لما أسميناه 'الشعاع السماوى'[113] الذى يحدد فعالية تحقق التحول من الفردى إلى الكلى، والرمز الشائع لها هو 'المشى على الماء' الذى يصف حال التحرر من أحوال الفردية[114]، ويجد الكائن نفسه بعد أن حقق هذا الحال الذى يناظر 'سطح المياه' ولم يرتفع عنه بعد كما لو كان مشدودا بين متاهتين، ويتجلى فيها 'الغموض تاماس' أولا، ثم لحظة الاستنارة التى تضبط التركيب المتناسق للانتقال من القدرة إلى الفعل، مثلما يفعل مبدأ النشأة الكونية *Fiat*

---

109 ولا شك أننا نفهم الآن أرسطو حين يقول 'إن الإنسان لا يفكر بلا صور'.

110 وقد وصف سفر التكوين فصل المائين من منظور النشأة الكونية. *6:1-7*.

111 راجع 'رمزية الصليب' باب *23*.

112 راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *5*.

113 راجع 'رمزية الصليب' باب *24*، كما وجد فى الرمزية الهندوسية بمصطلح 'بيضة الوجود براهمانِاندِا' التى يكمن فى مركزها هيرانياجاربها، وتنقسم إلى شطرين، وعادة ما تصور ' بيضة الوجود' طافية على سطح المياه الأولانية. راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' بابا *5* و *13*.

114 وهو نارايانا أحد أسماء فيشنو فى التراث الهندوسى، ويعنى حرفيا 'من يمشى على المياه'، وهو ما يوازى التراث المسيحى الذى يحو إلى الجانب التاريخى منها، وهى حقيقة لا تدحض حيث إن الحدث التاريخى المقصود يناظر التحقق الروحى، وهو أشد ندرة مما يعتقد عموما.

Lux[115].

ولا غنى عن فهم المتاهتان اللتان تناظران الصورى واللاصورى فى كثير من الأشكال الرمزية التراثية[116]، وقد ذكرناها هنا للسبب ذاته، ورغم أننا عالجنا هذه النقطة فى دراستنا السابقة إلا أنها وثيقة الصلة بما نحن الآن بصدده حتى لتستحق الذكر مرة أخرى ولو باقتضاب.

---

115 راجع 'رمزية الصليب' بابا *24* و*27*.

116 راجع رمزية التنين فى تراث الشرق الأقصى، والذى يناظر من أوجه بعينها مفهوم 'الكلمة' فى اللاهوت الغربى كبؤرة لكلية الإمكان. راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *16*.

13

مراتب المقامات الروحية

لن نعرف كيف تمكننا الأحوال المتعددة فى التحقق الفعال للكائن إلا بدراسة 'المقامات الروحية' كما تسمى عموما من المنظور الميتافيزيقى الصرف، وفحواها أن هذا التراتب يختلف عن الإنسان العادى وعن بعضها بعضا، وكما لو كانت كل مرتبة تحتوى على نوع مخصوص من الكائنات فى حدود تناظرها مع حال بعينه، إلا أن مفهوم تعدد الأحوال يعفينا من اعتناق وجهة النظر هذه، والتى لا علاقة لها بالميتافيزيقا رغم مشروعيتها فى مجالات أخرى كالفقه أو العلوم التى تهتم بالتخمين النظرى، ومن الناحية الأصولية فإن وجود كائنات فوق إنسانية تنطوى على أنماط لامحدودة لا نفع لنا فيها أيا كانت مسمياتها، ورغم أننا نُسَلِّم بوجودها تماما، وحيث إننا لا نرى حولنا كائنات فوق إنسانية حتى إن لم تكن سوى ما أشرنا إليه هنا بالفرديات فوق الإنسانية، فلا دافع لدينا للانشغال بهم بأكثر مما ننشغل بالكائنات دون الإنسانية فى الحياة الدنيا، وهى موضوع دراسة ميتافيزيقية. فلماذا تختلف عن ذلك عند الكائنات التى تعيش فى عوالم أخرى، أى تحتل أحولا أخرى مهما كان تساميها بالنسبة إلينا إلا أنها شطر من براح التجلى الكلى؟ فمن السهل إدراك أن الفلاسفة الذين يبغون حشر الكائنات فى حال واحد باعتبار أن الإنسان فى فرديته الممتدة يشكل كلا واحدا بذاته، إلا أنهم يتبعون افتراضا غامضا عن أن الوجود الكلى ينطوى على حالات أخرى، ووصلوا إلى أن تلك المقامات فحسب هى التى تتعلق بكائنات معادية لنا، إلا فيما كان لها من صفات مشتركة مع الكائنات عموما، ويميلون فى الآن ذاته بشكل تشبيهى بالإنسان *anthropomorphic* إلى المبالغة فى هذه العمومية فى الطبيعة بعزو

ملكات مخصوصة إليها، تشاكل ملكات الفرد الإنسانى[117]. والحق إن الحالات المقصودة تختلف بما لا يقارن عن الحال الإنسانى التى لا يملك فيلسوف غربى واحد أدنى فكرة عنها، وأيا كان ما يشغلهم حاليا فإن كل الكائنات قادرة على تحقيق تلك الحالات بالتزامن بما فيها الكائن الإنسانى فى نطاق آخر من التجلى، وإلا انقضت كلية أى كائن كان، فلو كان على الكائن أن يكون فعالا فلابد لهذه الكلية أن تشتمل على التجلى الصورى واللاصورى وعلى اللاتجلى فى الآن ذاته، ولكل بحسب الصيغة التى يقدر على تحقيقها[118]. كما أن الرمزية الفلكية فى القرون الوسطى كانت ترى فى 'السماء' بنجومها وكواكبها تمثيلا لهذه الحالات ومقاما يناظر التحقق الروحى[119]، وكما يمثل التراث الهندوسى الفردوس والجحيم 'بالديفات' و'الأسورات[120]'، ولا يستبعد كل ذلك بالطبع تحقق أى صيغة من الصيغ التى تناسب الكائنات الأخرى، كما أن هناك صيغٍ تناسب الكائن الإنسانى بمدى اتخاذ حاله الفردى منطلقا للتحقق، ولكن الصيغ الغريبة عنها لا تهمنا بأكثر من الصور التى لن نُطالَب بتحقيها مثل صور الحيوانات والنباتات والمعادن التى يغص بها عالم الأجساد، فهى متحققة أصلا فى كائنات أخرى فى التجلى الكلى، والذى تَجُبُّ لامحدوديته كل التكرارت[121].

ويتبع ذلك أن ما قلنا عن 'مراتب التحقق الروحى' لم يزل يعنى أن كلية أحوال الكائنات التى تفوق الفردية الإنسانية، وخاصة ما كان منها لاصوريا ولافرديا هى التى يصح اعتبارها قابلة للتحقق بدءًا من الحال الإنسانى حتى لو كان فى سياق وجودها الأرضى. وعادة ما يعتبر هذا التحقق

---

[117] ولو كانت الحالات 'الملائكية' حالات فوق فردية تنطوى على تجليات لاصورية، فلا يمكن أن نعزو إليهم أيا من الملكات التى يتصف بها الإنسان، مثل أن نعزو إليهم 'العقل' الذى اختص به الإنسان، فذكاؤهم بصيرة صرف.

[118] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *10*. كما أن أطروحة القديس توما الأكوينى *De Angeles* قيمة فى هذا الشأن.

[119] راجع '*The Esoterism of Dante*' بابا *2* و*7*.

[120] راجع 'رمزية الصليب' باب *25*.

[121] المرجع السابق، باب *15*.

جمعا لكلية الكائن، وهكذا يكون ’الخلاص موكشا أو موكتى‘ الذى يتحرر به الكائن من روابط الأحوال المشروطة بالوجود، وليس عرضة لاختلاف المقام، فهو تحقق نهائى كامل حين يكون الطريق إليها هو ’التحرر فى الحياة جيفان موكتا‘ كما أسلفنا فى موضع آخر[122]، ثم إنه ليس هناك مرتبة روحية تعلو على مرتبة اليوجى، فقد حقق الخلاص الذى هو ’التوحد بالهوية الأسمى‘ ، وليس هناك أبعد منها، رغم أن الهدف الذى وصل إليه هو ذاته الذى تصل إليه جميع الكائنات ’بالطريق الشخصى‘، أى بصيغ قابلة للتحول بطرق لامحدودة. ونفهم من ذلك أن هناك مراحل متعددة مختلفة فى طريق التحقق، والتى قد تتقاطع بالتتابع أو التزامن حيث إنها لازالت أحوالا محددة، ولا يجب أن تختلط بأحوال التحرر الكامل الذى هو مناطها وغايتها الأسمى[123]، وهنا نجد ’مراتب روحية‘ شتى فى تصنيف عام يقوم على غرض الاحتياج إليه، وينطوى على لا نهائية من الصيغ الممكنة، ويعتمد التصنيف بالطبع على المنظور الخاص الذى يختاره المرء[124].

ولابد عند هذه النقطة من ملاحظة أن المراتب التى نتحدث عنها تمثل حالات لازالت عرضية مشروطة، وليس لها بذاتها أهمية ميتافيزيقية تذكر، ولكنها مهمة من منظور الغاية الفريدة التى تكدح جميعا نحوها بمدى مرتبتها، وليست إلا تمهيدا لبلوغ غايتها. وليس هناك قاسم مشترك بين أية حال بعينها مهما بلغت من تسامى وبين الحال الكلى اللامشروط، ويجب ألا يغيب عنا أن التجلى بكامله ليس بشىء نسبة إلى اللانهائى اللامشروط، فلابد أن الاختلافات بين مكوناتها ليست بشىء هى الأخرى مهما عظم الاختلاف بين هذه المكونات المشروطة حينما ننظر إليها لفصلها عن بعضها بعضا، وإذا كان الانتقال إلى مقامات أسمى يشكل تقدما نحو ’الخلاص‘ بالنسبة إلى النقطة التى اتُّخِذت منطلقا فلابد من فهم أن التقدم يعنى دائما انفصالا عن

---

[122] راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا ‘ باب *23*.

[123] المرجع السابق، بابا *21* و *22*.

[124] وتناظر هذه المراتب الروحية وحالاتها المختلفة التى تحقق بالترقى فى المقامات الصوفية ما تسميه الجوانية الإسلاميه ’مقامات التصوف‘، وهناك رسالة بالاسم ذاته للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى.

حال الكائن السابق لها، وأن الانفصال لن يكون أكثر ولا أقل عمقا مما سبقه أيا كان، إذ إنه ليس بين حالات الكائن 'الخالصة' و'غير الخالصة' علاقة كالتى تقوم بين الأحوال اللامشروطة[125].

وبناءًا على التساوى بين كل الحالات فلا حاجة بالذى تحرر عند الوصول إلى غايته أن يكون قد حقق كل المقامات الأخرى، حيث إنه سينطوى عليها جميعا فى انتقاله، فهى عناصر متكاملة فى كليته، ومن ناحية أخرى فإن الكائن الذى يحتكم على كل الأحوال يمكن اعتباره لو لزم الأمر واقعا فى أحدها رغم أنه على الحقيقة فيما وراء كل الأحوال، وأبعد ما يكون عن أن تحتويه أيها، فهو الذى يحتوى عليها جميعا فى ذاته. ويجوز القول حينئذ إن هذه الجوانب المختلفة تشكل 'وظائف' شتى للكائن ودون أن يتأثر بأحوالها بأية درجة، وهى أحوال تتحقق عنده فى الصيغة الوهمية فحسب، وحيث إنه قد صار 'الروح *Self*' ذاتها فإنها حقيقة لامشروطة جوهريا. وهكذا كان مظهرها الصورى وحتى الجسدانى يعيش مع الكائن الذى 'تحرر فى الحياة جيفانموكتا'، وأنه لا يتأثر بخصائصها أثناء قيامه فى جسده، تماما كما 'لا تتأثر السماء بما يجرى فى أحضانها'[126]، وتظل معصومة من أثر العوارض كافة، وسواء أكانت تلك الحال فردية أم فوق فردية، أو كانت صورية أم لاصورية فى مقام التجلى، والتى هى فى نهاية المطاف حاصل جمع العرضيات كافة.

---

[125] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا'، باب *20*.

[126] مقتبس من رسالة شانكاراشاريا 'آتما بودها'، راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *23*.

14

رد على اعتراض

لازال هناك نقطة فيما تقدم قد تثير اعتراضا رغم أننا قد أجبنا عليها جزئيا وضمنيا فيما طرحنا عن ’المقامات الروحية‘، والاعتراض هو ’لو سلمنا بوجود عدد لامحدود من الصيغ التى تحقق للكائنات المختلفة فهل من المشروع أن نتحدث عن كلية كل كائن بعينه؟‘ ويمكن الإجابة بقول إن صوغ الاعتراض بهذه الكيفية ينطبق فقط على الأحوال المتجلية، إذ إن اللاتجلى ليس فيه أثر لتمايز، حتى ليمكن القول من منظور هذه الأحوال اللامتجلية إن ما ينتمى لأحدها ينتمى إلى الآخرين على التساوى، وبمدى التحقق الفعلى لهذه الأحوال، وإذا اعتبرنا فى مجمل التجلى من المنظور ذاته فهو يشتمل فقط على ’الحادث‘ بالمعنى المنضبط نظرا لعرضيته، حتى إن أهمية أية صيغة كانت بذاتها أو على وجه التخصيص لا وجود لها، كما أن اللاتجلى من حيث المبدأ يشتمل جوهريا على كل ما يشكل حقيقة الأشياء العميقة فى أى صيغة من صيغ تجليها، وبدونها لن ينطوى التجلى إلا على وجود وهمى، كما يجوز قول إن الكائن الذى حقق حالا من اللاتجلى يحتكم بموجبها على كل الحالات، وبنفس الطريقة يحتكم على كل الحالات أو المقامات الوسيطة، وحتى دون أن يضطر إلى معاناتها سلفا كما أوضحنا فى الباب السابق.

وهذه الإجابة التى تَعْتَبِرُ فى الكائن الذى تحقق بالكامل فحسب تكفى تماما من المنظور الميتافيزيقى، والحق إنها الإجابة الوحيدة الكافية، فلو أننا لم ننظر إلى الكائن على هذا المنوال أى لو اتخذنا أى منظور غير ذلك فلا مجال للحديث عن الكلية، ولن ينطبق الاعتراض المقصود على الحال. واختصارا فإن ما يجب قوله فى هذا المقام وفى مقام الرد على الاعتراضات التى ترد عن

وجود التعدد هو أن التجلى بما هو من حيث التمايزات التى تكيفه ليس بشىء يُقارَنَ باللاتجلى، فليس بينهما قاسم مشترك، وما يصح مطلقا حتى من حيث الإمكانات التى تشكل التجلى هو الحال اللامشروط الذى ينطوى عليها جميعا أصوليا ومن حيث المبدأ، وكل ما عداه وهم بمعنى إنها حقائق مشتقة أو 'مشاركة'.

ورغم كفاية ما تقدم لننظر الآن إلى جانب آخر من المسألة، ولنعتبر فى الكائن المتحقق لا فى مجمل 'الذات *Self*' اللامشروطة، وفى تكامل حال بعينها، ولا مناص من أن يتخذ الاعتراض المذكور صورة أخرى، 'فكيف يمكن النظر إلى هذ التكامل فى أحوال كائن بعينه حينما تكون الحال المقصودة تشكل نطاقا مشتركا بين عدد لا يحصى من الكائنات الأخرى وبمدى ما يمكن أن تستوفى الشروط التى تخضع لها فى صيغة وجودها؟' وليس هذا الاعتراض هو ما سبق ولكنه حافظ على التناسب بين الاثنين على سبيل التشاكل، وعلى الإجابة أن تتشاكل معهما كذلك، فالكائن الذى اتخذ مقامه فى مركز منظور الحال محل الاعتبار، وهى الطريقة الوحيدة الممكنة لتحقيق تكامل الحال، فإن كل وجهات النظر المخصوصة لم يعد لها أهمية، فقد توحدت فى مركز المنظور المقصود وانطوت فى وحدته، فوجود التعدد خارج الوحدة وهم صرف، فالكائن الذى حقق تكاملا لحاله قد صار بذاته مركزًا لذلك الحال، وعلى ذلك يمكن القول إنه يملأ هذه الحال تماما ويصبح له نورا[127]، ويستوعب فى ذاته كل ما يحتوى عليه، ويجعل منه صيغا ثانوية لذاته[128] تضاهى الصيغ التى تتحقق فى حال الحلم كما أسلفنا. ولن يتأثر الكائن إذًا بتلك الصيغ أو على الأقل ببعضها مما يخرج عن ذاته، ولن يكون 'للخروج' معنى من منظوره، ولكن من منظور الكائنات التى ظلت فى حال التعدد بموجب تزامنه معها فى الحال ذاته، كما أن وجود هذه الصيغ لا يؤثر على وحدتها حتى لو كانت وحدة نسبية تحققت فى مركز حال بعينها، فإن ما

---

[127] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *16*.

[128] وترد رمزية 'الغذاء أنَّا' فى الأوبانيشادات الهندوسية بهذا المعنى.

يشكل هذه الحال بكليتها هو توهج مركزها[129]. ويصبح الكائن الذى شغل المركز سيدا لهذه الحال فى تكاملها، أى التفاضل المبدئى للامتجلى الذى ينعكس على المتجلى، ويتسم الانعكاس بالنسبية الكامنه فى عالم الوجود المشروط.

وإذ بلغنا هذا الحد أصبح من اليسير فهم أن طرق التشاكلات المختلفة يمكن أن تنطبق على الصيغ التى تنطوى عليها وحدها حتى لو كانت نسبية، مثل وحدة الكائن الذى حقق تلك الحال بشكل جزئى غير متكامل فحسب، ولو كان هذا الكائن إنسانا على سبيل المثال قبل أن يحقق بالكامل 'السعة' التى تناظر مقام وجوده ورغم استيعابه لكل ما أصبح واعيا به فى حدود امتداده الحالى والصيغ الإضافية التى اتخذها، وهى قابلة للتنامى المطرد اللامحدود، يشكل شطرا معتبرا من تلك الامتدادات التى أشرنا إليها مكررا.

---

[129] وقد طرحنا ذلك بالتفصيل فى 'رمزية الصليب'

15

تحقق الكائن بالمعرفة

ذكرنا لتونا أن الكائن يستوعب تماما أو يكاد كل ما يتطرق إلى وعيه، والحق إنه ليس هناك معرفة كاملة فى أى نطاق كان، اللهم إلا فى حدود ما يسمح بالنفاذ إلى طبيعة الأشياء، وينطوى مقام المعرفة على عمق المدى الذى حققه الاستيعاب الكامل. وبتعبير آخر فإن المعرفة الأصيلة هى تماهى الذات والموضوع، أو إذا أحببت هى الاعتبار فى العلاقة معكوسة كاستيعاب الموضوع للذات، وفى مدى كون هذا التماهى أو هذا الاستيعاب ينطوى على على مقامات المعرفة ذاتها[130]، ولابد لنا أن ندفع رغما عن الحوارات الفلسفية الباطلة التى أثارتها هذه النقطة[131] بأن المعرفة الحقة الفعالة مباشرة، وأن لمعرفة الوسيطة لا يمكن أن يكون لها سوى قيمة رمزية وتمثيلية[132]، أما إمكانية المعرفة المباشرة فإن نظرية تعدد الأحوال يجعلها مفهومة تماما، ثم إن الرغبة فى إلقاء الشك عليها يقطع بأنها ناشئة عن جهل مطبق بالمبادئ الميتافيزيقية حتى إن الميتافيزيقا ذاتها تستحيل[133].

وقد تحدثنا عن التماهى أو الاستيعاب، ويمكن أن نستخدم هنا المصطلحين كليهما بلا فوارق رغم أنهما لم ينبثقا عن المنظور ذاته، ويجوز

---

130 ويراعى فهم إننا نعتبر هنا فى اصطلاحى 'ذات' و'موضوع' بمعناهما المعتاد، وتعنيا 'العارف' و'المعروف'.فى سياقنا. راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *15*.

131 وننوه هنا إلى أن 'نظريات المعرفة' التى فسرنا تفاهتها فى .'مدخل عام لفهم النظريات التراثية' جزء *2*، باب *10*. وسوف نعود لمعالجتها فيما يلى.

132 وهو الفارق بين المعرفة المباشرة والمعرفة الجدلية، وهو ما أشرنا إليه فى مناسبات شتى ولا حاجة بنا للعودة إليه.

133 راجع .'مدخل عام لفهم النظريات التراثية' جزء *2*، باب *8*.

النظر إلى المعرفة باعتبارها انبثاقا متزامنا من الموضوع العارف إلى الذات المعروفة الواعية به، وبتعبير أكثر عمومية يجعل منها صيغة ثانوية لنفسه حتى يحدها فى إطار أحوال بعينها، ومن الموضوع إلى الذات التى تستوعبها فى ذاتها، ويحسن فى هذا السياق أن نتذكر قول أرسطو فى تعريف المعرفة إنها 'تبادل الفعل بين العارف والمعروف'، وهو ما يعنى عمليا تبادل العلاقة[134]، وملكة الحس إذًا هى 'مُدخل' المعرفة للكائن الفردى[135]، وهى من منظور آخر 'مُخرجها' كذلك من حيث إن المعرفة تعنى التماهى الذى يبدأ من الذات العارفة إلى الذات المعروفة أو التى ستُعرَف، وكما لو كانت ابتعاثا لامتداد خارجى من ذاته، ويجدر ملاحظة أن ذلك الامتداد ليس إلا علاقة خارجية للفردية بأضيق معانيها، فهى شق متكامل من الشخصية الممتدة بفضل تفعيل إمكاناتها، وليس بالكائن حاجة إلى الخروج عن ذاته، فلن يعنى أن يكون غير ذاته شيئا على الحقيقة. وهذه إجابة مباشرة على الاعتراض الرئيسى لفلاسفة الغرب لدحض إمكانية المعرفة المباشرة، ويبرهن هذا الاعتراض على أنه لم يكن ليظهر إلا نتيجة سوء فهم للميتافيزيقا، وكان نتيجته فشل هؤلاء الفلاسفة فى إدراك إمكانات الكائن، بما فيها الكائن الفردى.

وكل هذا صحيح مبدئيا لو تركنا محددات الفردية وطبقناها على الأحوال العلوية، فالمعرفة الحقة لهذه الأحوال تعنى امتلاكها فعلا، فالفعلان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، ويجوز قول إنهما أساسا فعل واحد لا غير، ولا يقال ذلك بالطبع إلا على المعرفة المباشرة فحسب، والتى تنطوى حال امتدادها على مجمل تحققها، وهى إذن 'الوسيلة الوحيدة للخلاص النهائى التام'[136]، أما المعرفة التى تظل نظرية صرفة فمن الواضح أنها لا يمكن أن تساوى ذلك التحقق، ولا يبقى فيها إلا القيمة الرمزية كما أسلفنا رغم أنها إعداد لازم للتحقق بالمعرفة الفعالة التى يتحقق بها الكائن بكليته.

---

[134] ويجوز ملاحظة أن الفعل الذى يشترك فيه كائنين وما أطلق عليه أرسطو مصطلح 'فعل' هو ما تماهى به طبيعتهما جزئيا على الأقل..

[135] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *12*، رمزية أفواه فايشنافا التى تتعلق بالتشاكل بين التمثيل المعرفى والتمثيل الهضمى.

[136] راجع شانكاراشاريا 'أتما بودها' باب *22*.

ولابد أن نؤكد فى كل مناسبة على أن تحقق الكائن بالمعرفة الذى لا يذهب إلى أبعد من المعرفة النظرية أو بالحرى من شطر دقيق منها نظرا لأنها غريبة تماما على المفاهيم الغربية الحديثة، والتى تصطنع تناقضا بين 'المعرفة' و'الكائن' فى حين أنهما وجهان لا ينفصلا من الحقيقة ذاتها[137]، فلا يمكن وجود ميتافيزيقا حقيقية عند من لا يفهم حقا أن الكائن يحقق ذاته بالمعرفة، وأنه لا يتحقق إلا بها، ولا حاجة للمذهب الميتافيزيقى لأن ينشغل بكل 'نظريات المعرفة' التى تدبجها الفلسفة الحديثة بلا كلل، حتى يستبدلوا 'نظرية المعرفة' بالمعرفة ذاتها، وليست إلا إقرارا بعِقَم هذه النظريات بشكل لاواعٍ، وجهلها التام بأية إمكانات للتحقق الفعال، زد على ذلك أن المعرفة الحقة بمباشرتها التى نوهنا عنها قد تكون أكثر أو أقل من الكمال وأكثر أو أقل من العمق وأكثر أو أقل من الكفاية، ولكنها لن تكون نسبية مطلقا. وبتعبير آخر فإن المعرفة النسبية من منظور الميتافيزيقا ليست إلا علم العوارض والنسبيات، أى ما ينطوى فى نطاق التجلى فحسب، إلا أن صلاحيتها فى نطاقها تتضخم بالحد الذى يسمح به ذلك النطاق[138]، والتى لا تعنى ما يقصده الذين يتحدثون عن 'نسبية المعرفة'. والتمايز المشروع الوحيد فى المعرفة هو ما بين المعرفة المباشرة والمعرفة الوسيطة، أى بين المعرفة الفعالة والمعرفة الرمزية، بغض النظر عن اعتبارات مراتب المعرفة الكاملة العميقة التى لا تغير من طبيعتها الجوهرية.

---

[137] راجع أيضا 'مدخل عام لفهم النظريات التراثية' جزء *2*، باب *10*.

[138] وينطبق ذلك على المعرفة الحسية البسيطة، وهى أيضا مباشرة رغم دنو مقامها ومحدوديتها.

16

المعرفة والوعى

وقد تمخض ما تقدم عن نتيجة مهمة للغاية، وهى أن المعرفة بمطلقيتها وكليتها لا تترادف ولا تتساوى مع الوعى، والذى يمتد نطاقه إليها فى حالات محدودة للكائن فحسب، وتتحقق فى تلك الحالات دون غيرها بما يدعى صوابا 'بالوعى'، فالوعى كما فهمنا حتى الآن ليس إلا صيغة عرضية للمعرفة فى أحوال خاصة حتى إن كان بالمعنى الشائع دون قصره على الصورة الإنسانية، وهى خاصية كامنة فى الكائن كما تبين حالات بعينها من التجلى، أى إنها لا تنطبق على أى حال لامتجلى بأية درجة كانت، أى على كل ما وراء الكائن، ولا حتى على الوجود ككل. أما المعرفة بما هى بمعزل عن الأحوال التى ترتبط بها فلا تسمح بأى تحديد، ولابد أن تمتد للوجود وكذلك إلى كلية الإمكان ذاتها، ولذا تعين عليها أن تكون لانهائية مثل كلية الإمكان، ويربو ذلك إلى قول إن المعرفة والحقيقة من منظور الميتافيزيقا ليسا إلا 'جانبان من اللانهائية' رغم قصور التعبير، وقد عبرت عنها الفيدانتا بأن 'براهما هو الحقيقة والمعرفة واللانهائية ساتيام جينينام أنانتام براهما'[139].

وحينما نقول إن 'المعرفة' و'الكائن' وجهان لحقيقة واحدة فيجب أن تتخذ الأخيرة بمعناها الرمزى والتشاكلى فحسب حيث إن المعرفة تذهب إلى ما وراء الكائن ببون شاسع، مثلما نتحدث عن تحقق الكائن بكماله الذى يعنى المعرفة الكلية المطلقة وليس مجرد المعرفة النظرية التمثيلية، ويحسن عند هذه النقطة توضيح التماهى الميافيزيقي للممكن والحقيقى، فحيث إن كل ممكن يتحقق بالمعرفة فإن تلك المعرفة فى كليتها تنطوى على الحق ذاته. فالحق يمكن

---

[139] *Taittiriya Upanishad, II. 1.1.*

أن يُدرك بالتساوى الكامل بين المعرفة والإمكانية[140]، ومن اليسير أن نرى كافة النتائج التى قد تتمخض عنها الملحوظة الأخيرة، والتى يتجاوز معناها بمدى شاسع معنى التعريف المنطقى البسيط للحق، فقد أرسينا هنا كل الفوارق بين البصيرة الكلية اللامشروطة[141] وبين الفهم الإنسانى بأحواله الفردية، والفوارق التى تفصل بين منظور التحقق وبين 'نظرية المعرفة'. وعادة ما تبدو كلمة 'حقيقى *real*' غامضة ملتبسة خاصة عند الفلاسفة الذين يدفعون بالفوارق بين الممكن والحقيقى، إلا أنها تتخذ قيمة ميتافيزيقية مختلفة حينما ترد فى سياق التحقق الروحى[142]، وعلى الأخص حين تتحول إلى تعبير عن الدوام المطلق فى المقام الكلى بين كل ما يحققه الكائن الذى تحقق بالكامل[143].

ويمكن أن نفهم البصيرة كمبدأ كلى باعتبارها حاوية للمعرفة الكلية، ولكن شرط ألا يعنى ذلك طريقة فى الكلام فحسب، فحيث إننا نتناول المبدأ الكلى فإننا بالضرورة فى مقام 'اللاإثنينية' حيث يتماهى الحاوى والمحتوى، وكلاهما لانهائى بالضرورة، 'فجمع من اللانهائيات' استحالة محض. ولا مجال لأن تحتوى كلية القدرة التى تشتمل على كل شىء إلا ذاتها، 'دون أن يوجد احتواء من أى نوع كان'[144]، زد على ذلك أنه سبق الحديث عن البصيرة والمعرفة فى ارتباطهما بالمعنى الكلى، وقد عبرنا أيضا على اللانهائى

---

[140] ونتفق هذه الصيغة مع تعريف القديس توما الأكوينى *adaequatio rei et intellectus* لكنها نوع من الإبدال إذ إنها لا تحسب لمبدأ الاختلاف الذى قصره المذهب المدرسى على الوجود الكلى، إلا أن ما نطرحه هنا ينطبق بالتساوى على كل ما كان فيما وراء الوجود.

[141] ويشمل اصطلاح البصيرة هنا انتقالا إلى ما وراء الوجود، ولذا كان بدرجة أكبر فيما وراء بودهى أى الحق، ورغم أنه من مقام كلى لاصورى فلا زال ينتمى إلى نطاق التجلى، ولذا لا يمكن أن يوصف بأنه لامشروط.

[142] كما نلاحظ أيضا العلاقة القريبة بين 'الحقيقى' و'التحقق'.

[143] وهذا الدوام هو ذاته ما يقول به اللاهوت الغربى بطريقة أخرى، أن كل الممكنات كائنة فى الفهم الربانى إلى الأبد.

[144] راجع محيى الدين بن عربى 'رسالة الأحدية'، وكذلك 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *15*.

والإمكان كالشيء نفسه، وطرحناه بالتزامن من جوانب السلب والإيجاب دون أية فواصل حقيقية، فلا يصح فصل البصيرة عن المعرفة، ولا فصل ما يُفهم عما يُعرف، فالمعرفة الحقة مباشرة، وهى متحدة بغايتها، وهناك مبرر لرسم الفواصل فى الحالات المشروطة التى دائما ما تكون غير مباشرة ولا تكفى، حيث إن المعرفة النسبية تعمل حينئذ بانعكاسات البصيرة فحسب وليس بالبصيرة ذاتها فى أحوال الكائن، وقد رأينا كيف أن هذه الانعكاسات هى التى تشكل الوعى الفردى، وسواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة فإنها تشارك فى البصيرة الكلية بمدى فعالية المعرفة، أم كانت فى صيغة أيا كانت أم خارج كل الصيغ.

وحيث إن كل المعرفة كلية وكافية فليس هناك ما يستحيل معرفته[145]، أو بتعبير آخر لا وجود لما لا يقبل الفهم، إلا أن هناك ما لا يقبل الفهم فى حاضرنا[146]، وليس بذاتها مطلقا، ولكن بالنسبة إلينا نحن الكائنات الواقعة فى قهر الشروط، تحدُّنا تجلياتنا الحالية فى إمكانات أحوالنا المحدودة. وهكذا نضع ما يمكن أن يسمى ’مبدأ الكلية‘، لا كما هو مفهوم فى العادة ولكن بالمعنى الميتافيزيقى المحض، ولذا كان فيما وراء نطاق المنطق الذى يعالج أمورا عرضية، ويُقاس إلى هذا المبدأ كما يُقاس إلى كل ما ينتمى للمقام الكلى ويستحق أن يسمى ’مبدئا‘، وعندنا أنه لا يقصى ’العقلانية‘ بل حيث إن العقل يختلف عن البصيره التى بدونها لا يضمن صلاحيته فليس إلا ملكة فردية فى الإنسان، ولا نقول إذن ’باللاعقلانية‘[147]، ولكن بما ’فوق العقلانية‘، وهى السمة الأساسية لما كان ميتافيزيقيا حقا، ولا يستعصى بذاته

---

[145] ونحن إذن نرفض شكليا ومطلقا كل ’اللاأدرية *agnosicism*‘ من أى مرتبة كانت، ثم إننا لو سألنا ’الموضوعيين *positivists*‘ وأتباع نظرية هربرت سبنسر عن ’ما لا يُعرَف‘، فبأى سلطان يؤكدون أن هناك أمور لا يمكن معرفتها؟ والأرجح أن يظل السؤال بلا جواب، فكثير منهم يخلطون بين ’ما لا يعرفون هم‘ بما ’لا يعرف مطلقا‘. راجع ’شرق وغرب‘ باب *1*، و’أزمة العالم الحديث‘ باب *5*.

[146] راجع *Matgioi, La Voie Metaphysique 3rd Edition, p. 73.*

[147] فما يذهب إلى ما وراء العقل ليس نقيضا للعقل، وهو ما يسميه العامة ’لاعقلانية‘.

على الفهم مطلقا حتى لو كان غير مفهوم لملكاتنا النسبية الفردية[148] فى العصر الراهن.

ويثير ذلك ملحوظة أخرى تستحق الذكر حتى نجتنب أى سوء فهم، فكلمة 'وَعْيٍ' يجوز أحيانا أن تُطلَقَ بمعنى كلى شأنها شأن كلمة 'عقل' على سبيل التشاكل فحسب، وهو ما انتهجناه فى موضع آخر لترجمة كلمة 'تشيت' السنسكريتية[149]، ولكن ذلك الانتقال التشاكلى يصبح ممكنا حينما نقتصر على الوجود الكلى فحسب كما فعلنا فى اعتبار كلمة ساتشيداناندا. ويجب فهم أن القصر لا يجعل من الوعى أمرا مفهوما بمعناه المنضبط كما أسلفنا، وكما نستخدمها عادة، وبهذا المعنى نكرر أن الوعى ليس إلا صيغة خاصة لمعرفة عرضية بمدى عرضية حال الكائن الذى تنتمى إليه، ولو قلنا إنه 'غاية وجود *raison d'etre*' تلك الحال، فذلك قاصر على كونها مشاركة فى انعكاس طبيعة البصيرة الكلية المتعالية، والتى هى فى نهاية المطاف 'غاية الوجود' الحقة لكل الأمور، وهى 'السبب المتافيزيقى الكافى' الذى يتحدد فى كافة مقامات الإمكانية، ودون أن يؤثر ذلك التحديد عليه بأى شكل كان. ويختلف مفهوم 'السبب الكافى' تماما عن المفاهيم التى احتبس فيها الفكر الغربى، إذ يجيب على الفور على أسئلة شتى لا يملك ذلك الفكر أمامها إلا التسليم بعقمه عندما يحاول المصالحة بين منظورى الجوهرية والعرضية، ولكننا قد ذهبنا إلى أبعد من التناقض بين الجوهرية والعرضية بمعناهما المقبول[150]، وهكذا يصبح لبعض الإيضاحات قيمة فى فهم السبب الذى يجعل من السؤال هباءا فى الميتافيزيقا الصرف.

---

[148] ولنتذكر فى هذا السياق أن 'السر *mystry*' حتى بمفهومه اللاهوتى ليس أمرا يستحيلٍ فهمه بل يعنى اشتقاقيا أمرا لا يمكن التعبير عنه وبالتالى لا يمكن فهمه لغة، وهو أمر مختلف تماما.

[149] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *14*.

[150] ولنضف إلى ذلك أن اللاهوت الذى يسمو على الفلسفة فى هذا المقام يسلم بأنه لابد من تجاوز ذلك التناقض وبدون برهان دامغ يضاهى طرح المنظور الميتافيزيقى، أضف إلى ذلك أن مسألة العلاقة بين الجوهرى والعرضى قد اتخذت أهمية وقرت فى المنظور اللاهوتى بموجب المفاهيم الدينية عن 'الخلق'.

17

الجوهرية والعرضية

ذكرنا سلفا أن كل إمكانية مخصوصة فى التجليات لابد أن تتجلى بما هى، ذلك أنها من إمكانات التجلى المنطوية فى طبيعة الإمكانات الخاصة ذاتها، وعلى ذلك يصبح التجلى العرضى جوهريا وضروريا بما هو من حيث المبدأ، ولكن للإمكانات جذورا دائمة فى كلية الإمكان التى تشكل حقيقتها بالكامل، ولولاها لبدا التجلى وجودا وهميا فحسب أو حتى لاوجودا، ولاكتسب بالضرورة صبغة 'حرمانية' مثل النفى أو القصر ذاته، ولن يزيد التجلى عمليا عن مجمل حالات التحديد والقصر. ولكن هذه الأحوال تصبح حقيقية ميتافيزيقيا بمجرد إمكانها بعد أن كانت سلبية كمحدوديات بسيطة فحسب، وتصير إيجابية حينما تُعدُّ إمكانات، وهى كذلك لأن التجلى قائم فى مرتبة الإمكانات رغم أنه لا يملك التواجد بمعزل عن المقام الكلى، ففيه فقط 'السبب الكافى'، فقول إن التجلى جوهرى من حيث المبدأ ليس إلا لأنه ينطوى فى كلية الإمكان.

وليس من الصعب فهم أن التجلى سيكون جوهريا وعرضيا فى آن من وجهات نظر عدة، شرط الانتباه إلى المنظور الأصولى فى أن المبدأ لن يتأثر بأى تجليات كانت، حيث إنه مستقل تماما عنها، ولا يملك التجلى الذى فرضه مبدأه أن يفرض على هذا المبدأ أى أمر كان. والعلاقة بينهما إذن لا

تنعكس ولا تُتبادَل كما نطرحها هنا تحل غموض المسألة بكاملها[151]، وهى عقبة توجد فقط عند إهمال المرء 'اللاتبادلية'، وإذا حدث وأهملها بافتراض أنه كان منتبها لها بدرجة ما، فذلك لأنها قائمة حينئذ فى التجلى، والذى يعزى إليه أهمية لا يستحقها من المنظور الكلى. وحتى نزيد الأمر وضوحا فلنعد إلى التمثيل الفراغى، ونقول إن التجلى لاشيء نسبة إلى اللانهائى، كما نتحفظ على النقص الذى يعتور هذه المقارنات بالضرورة، فالنقطة فى الفراغ تساوى صفرا نسبة إلى الفراغ[152]، ولا يعنى ذلك أن النقطة لا شيء مطلقا، فهى شيء لأن الفراغ موجود بالضرورة، ولكنها لاشيء نسبة إلى امتداده، فامتدادها يساوى صفرا من مجمل امتداد الكلى، وليس التجلى بأكثر من تلك النقطة بالنسبة إلى الفراغ بلامحدودية امتداده، باستثناء أن الفراغ محدود بطبيعته فى حين أن جُمَّاع الكلى لامتناهٍ.

ونذكر عقبة أخرى ولكنها كامنة فى التعبير أكثر مما تكمن فى مفهومها ذاته، فلابد أن ينتقل كل ما تجلى فى صيغة مؤقتة إلى صيغة دائمة فى اللاتجلى، ويكتسب التجلى بذلك دواما ينطوى على كل حقائقه المبدئية، ولكنه لم يعد التجلى بما هو بل مجمل إمكانات التجلى بطبيعتها وهى فى حال اللاتجلى، لكنه لازال يعنى التجلى، وبدونه ستكون غير ما هى، والعقبة فى هذا الانتقال أو هذا العبور من التجلى إلى اللاتجلى والغموض الذى ينتج عنه هو ذاته ما نجده فى محاولة التعبير عن العلاقة بين الزمن أو الدوام فى كل صيغه عموما وبين الأزلية بالقدر الذى يمكن التعبير عنها. وهو السؤال ذاته جوهريا من جانبين مختلفين، وثانيهما أكثر خصوصية من أولهما، حيث إنه يتعلق بحال وحيد محدد من الأحوال المتجلية، ونكرر أن هذا مفهوم تماما غير أن المرء لابد أن يتحسب لما لا يقبل التعبير، وهو المطلوب فى كل ما تعلق

---

[151] وتلك 'اللاتبادلية' هى التى تنفى أية 'تعددية *panthiesm*' أو 'حلول *immanentism*' كما أشرنا سلفا فى موضع آخر. راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب *24*.

[152] والحالة هنا بالطبع هى حال نقطة فى الفراغ، وليست النقطة المبدئية الذى يُعتبر الفضاء نسبة إليها امتدادا أو نموا، وعن العلاقة بين النقطة وامتداها راجع 'رمزية الصليب' باب *16*.

بالنطاق الميتافيزيقى، كما يتعلق بوسائل التحقق وليس المفاهيم النظرية التى تمتد حتى إلى ما لا يقبل التعبير، ومن الواضح أننا لا نملك الحديث عنه فى هذه الدراسة، فالاعتبارات التى تتعلق بهذا المقام لا تدخل فى بنية المهمة التى اقتصرنا عليها.

ولنعد إلى العرضى الذى يمكن تعريفه عموما بأنه ما لا يحتكم فى ذاته على غاية وجوده الكافية، إلا أن من الثابت أن كل عرضى لازم بمعنى أن هناك غاية لوجوده كى يوجد حتى لو لم تكن كامنة فيه لدى النظر إليه من جهة الشروط التى أضفت عليه سمة العرضية، ولن يكون له هذه السمة لو نظرنا إلى مبدئه، والذى سوف يتماهى حينئذ مع السبب الكافى. وهى ذاتها حال التجلى العرضى بما هو نظرا لأن مبدئه أو سببه الكافى قائم فى اللاتجلى بالمدى الذى يشتمل به على ʼما يقبل التجلىʻ لا بمدى احتوائها على ما لا يتجلى، أو على إمكانات اللاتجلى. فالمبدأ والسبب الكافى هما الأمر ذاته، ولكن إن أردنا فهم فكرة العرضى بمعناها الميتافيزيقى فمن المهم اعتبار المبدأ سببا كافيا لاجتناب كافة الاضطرابات التى قد تنشأ، ونوضح مكررا أن السبب الكافى هو سبب وجود الشىء، وسيكون نهائيا لو تركنا اعتبارات الشىء كى نرتفع إلى مبدئه، ولكنه على الحقيقة سيكون أوليا فى منظومة التتابع، وسيكون منطقيا وأنطولوجيا فى هذه الحالة، والتى تقود من المبدأ إلى نتائجه، وليس إلى سبب وجود الشىء الراهن بالمعنى المذكور سلفا فى الحديث عن الوعى الذى يشكل سببا لوجود أحوال بعينها فى الوجود المتجلى.

ومن أهم نتائج ذلك أنه يمكن قول إن الكائن يحمل مصيره فى ذاته، وسواء أكان ذلك نسبيا كما فى حال المصير الفردى لو كان مجرد حال الكائن المشروطة أم مطلقا لو كان حال كائن بكليته حيث إن كلمة ʼمصيرʻ تعنى الغاية الحقة للأشياء[153]، ولا يملك الكائن المشروط أو النسبى أن يحمل فى ذاته غير مصير نسبى بالقدر ذاته، ويتعلق فقط بأحواله المخصوصة فى الوجود، ولو

[153] راجع تشوانج تسو ʼحاشية تراثية على كتاب التحولات آى تشينجʻ، وأيضا ʼرمزية الصليبʻ باب 22.

كما نعتبر فى الكائن على هذا المنوال وأردنا أن نتحدث عن مصيره النهائى مطلقا، فلن يكون ذلك المصير فى داخله العرضى بما هو، إذ إنه لن يكون مصير هذا الكائن بل مصير الكائن الكلى، وتكفى هذه الملحوظة للبرهان على أن مسألة 'الحتميه *determinism*'[154]، وهى واحدة من مسائل شتى تواترت فى الفلسفة الغربية الحديثة، ولم تكن لتوجد إلا لأنها مصوغة بطريقة خاطئة، كما أن هناك مفاهيما شتى عن الحتمية، وتكاد تناهز عددا ما قيل عن الحرية، ولا علاقة لأغلبها بأى شىء ميتافيزيقى، حتى صار من المهم تعريف الفكرة الميتافيزيقية الحقة عن الحرية، وهو الموضوع الذى سنختم به دراستنا.

---

[154] وقل مثل ذلك عن معظم الأطروحات التى تتعلق بالحتمية *finality* أو القطعية إن جاز القول، فلا يصح التمييز بين 'الحتمية الباطنية' و'الحتمية الخارجية' إلا بمدى التسليم بالفرضيات المعادية للميتافيزيقا التى تعتبر الإنسان 'منظومة مغلقة' كاملة، والا لكان 'الخارجى' عند الفرد 'داخليا' عند الكائن الكلى، ذلك لو كان التمايز المفترض فى الكلمة لازال قابلا للتطبيق. راجع 'رمزية الصليب' باب *29*، وسوف يسهل إدراك أن الحتمية والمصير متماهيان.

18

الفكرة الميتافيزيقية عن الحرية

يكفى لكى نبرهن على حقيقة الحرية ميتافيزيقيا دون أن نثقل كاهلنا بالجدل الفلسفى المعتاد بتعريفها بأنها إمكانية، والإمكانية والحقيقة متماهيان فى الميتافيزيقا، ولابد أولا من تعريف الحرية أنها غيبة المحددات، وهو تعريف سلبي من حيث الشكل، ولكنه إيجابى وضعيا وأصوليا، فالتحديد هو القصر أى النفى، وحينما ننظر إلى كلية الإمكان فيما وراء الوجود أى اللاوجود لا نملك الحديث عن الوحدة، إذ إن اللاوجود هو الصفر الميتافيزيقى، ولكننا يمكن أن نتحدث عن اللاإثنينية أدفايتا[155] حتى نستخدم تعبيرا منفيا، وحيث لا ازدواجية فلا قصر ولا تحديد، ويكفى ذلك للبرهان على أن الحرية إمكانية بمدى ما تتمخض مباشرة عن اللاإثنينية التى لا تناقض فيها.

ويجوز القول أيضا إن الحرية ليست الإمكانية فحسب بالمعنى الكلى بل هى كذلك إمكانية للكائن أو التجلى، ويكفى حتى ننتقل من اللاوجود إلى الوجود أن نعبر من اللاإثنينية إلى الوحدة، فالوجود 'واحد' والواحد هو الصفر إيجابيا، أو بالحرى أن 'الوحدانية' الميتافيزيقة ذاتها هى أول الإيجابية، كما أنها بالمنطق ذاته أول التعينات[156]، فما كان متوحدا قد أعفىَ من التحديد والقصر فيصبح غيابهما حرية فى نطاق الوجود حيث تتجلى الوحدانية كصفة للازدواجية المبدئية للاوجود، وبتعبير آخر فإن الحرية تنتمى إلى الوجود،

[155] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب 22.

[156] المرجع السابق باب 6.

وهو ما يعنى أنها إمكانية من إمكاناته، ونضيف إلى ما سبق إنه مبدأ إمكانية التجلى، زد على ذلك أن القول إن الإمكانية كامنة جوهريا فى الوجود كنتيجة مباشرة لواحديته يربو إلى قول إنها تتجلى بدرجة ما فيما ينبثق عن الوجود، أى فى كل الكائنات التى ينطوى عليها مقام التجلى الكلى، إلا أنه بمجرد وجود تعدد كما فى حالة أنماط بعينها من الوجود فمن الثابت أنه لا وجود إلا للحرية النسبية، ويجوز النظر فى هذا الشأن إما إلى تعدد كائنات بعينها وإما إلى عناصر تشكل كلا منها. وفيما تعلق بالتعدد فإن تجلى كلٍّ من أفراده محدود بتجلى الآخرين، ويمكن التعبير عنه كتحديد لحرية الكائن، ولكن القول إن هناك كائن بلا أية حرية كانت بمثابة القول إنه ليس ذاته بل هو 'الآخرين'، أو إنه لا ينطوى على غاية لوجوده، أى إنه ليس كائنا على الحقيقة[157]، كما أن واحدية الوجود هى مبدأ الحرية فى كائنات بعينها كما هى فى الوجود الكلى، فسوف يكون الكائن حرا بمدى مشاركته فى هذه الواحدية، أى حرا بقدر ما توحد مع ذاته[158]، ولكن الكائن الفرد كما أوضحنا سلفا ليس ما هو على الحقيقة إلا بمعنى نسبى[159]، ومن المهم أن نلاحظ أن ما يجعل الكائن حرا ليس تعقيد تركيبه بقدر ما هو طبيعة ذلك التعقيد الذى يحدد المرتبة التى توحَّد بها، وهذا استطراد عما أسلفنا عن العلاقة بين الوحدة والتعدد[160].

---

[157] ويجوز إضافة أن التعدد ينبثق عن الوحدة التى تنطوى عليه من حيث المبدأ فلا يملك أن يدمر الوحدة ولا أى من نتائجها مثل الحرية.

[158] وحتى يستطيع الكائن أن يكون ما هو فلا مناص من أن يحتكم على واحدية يحمل مبدئها فى ذاته، وقد كان لايبنيتز مصيبا فى قول إن 'ما لم يكن كائنا حقا فليس بكائن مطلقا'، وهى اقتباس من الصيغة المدرسية *ens et unum convertuntur* تفتقد عنده أهميتها الميتافيزيقية بعزوها إلى وحدة تامة مطلقة إلى 'جوهر فردى قابل'.

[159] ويمكن الحديث عن مراتب من الواحدية بموجب هذه النسبية، وبالتالى عن درجات من الحرية، فلا وجود لدرجات ولا مراتب إلا بشكل نسبى، أما المطلق فلا يقبل أكثر منها ولا أقل بالمعنى التشاكلى لا الكمى.

[160] ويلزم التمييز بين تعقيد لا يربو عن التعدد الصرف وبين تعقيد آخر نتيجة امتداد الواحدية. راجع 'الأسرار الربانية' فى الجوانية الإسلامية. وكذلك 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب 9، و'رمزية الصليب' باب 4، ويمكن القول عن

والحرية إذًا هى إمكانية على المشاع بين الكائنات جميعا أيا كانت بدرجات متفاوتة وفى أية أحوال وجدوا فيها وليست مقصورة على الإنسان فحسب، وليست المطارحات الفلسفية عن الحرية الإنسانية شيئا إلا الحالات الخاصة بما هى[161]. وليست الحرية النسبية للكائنات المتجلية هى أهم الأمور ميتافيزيقيا بأكثر مما كانت المجالات الخاصة المحدودة التى تُمارَس فيها. لكن الحرية بالمفهوم الكلى تكمن فى اللحظة الميتافيزيقية فى الانتقال من السبب إلى النتيجة، كما أن العلاقة السببية لابد أن تنتقل إلى نطاق الإمكان، وحيث إن العلاقة السببية لا يمكن أن تكون إلا تتابعية فإن إنجازها لابد أن يكون فوق زمنى، خاصة وأن المنظور الزمنى مخصوص ومحدد بحال تجلى الوجود، أو حتى بصيغ بعينها من تلك الحال ولا يصلح أن يكون كليا بحال[162]. وعلى ذلك فإن تلك اللحظة الميتافيزيقية التى تبدو مراوغة لأنها لا تشكل صدعا فى

....

إمكانات الكائن أن الأولى تشير إلى 'الجوهر القابل' فى حين تشير الثانية إلى 'الجوهر الفاعل'.

ويجوز النظر إلى علاقة الكائن بالآخرين فى خضم الحال الذى تحدث فيه كعناصر فى تعقيد طبيعته وتركيبه، إذ إنها تشكل شطرا من صفاته شأنها شأن صيغ ثانوية شتى من ذاته، وفى إطار جانبين يختلفان ظاهريا ولكنهما متكاملان على الحقيقة، وبحسب ما كانت هذه العلاقات سواء أكان الكائن يستوعبها أم أنها هى التى تستوعبه، وهذا الاستيعاب هو 'الفهم *comprehension*' بالمعنى المنضبط، والعلاقة التى تنشأ بين كائنين هى تعديل لكليهما، لكن يمكن القول إن السبب الذى فرض ذلك التعديل كامن فى أحدهما ويعمل على الآخر. أو التى يستوعبها حينما ينظر إلى العلاقة بمعنى وجهة النظر السابقة، والتى لم تعد منظور الفعل بل المعرفة، وبمدى ما تعنى التماهى بين الطرفين.

[161] ولا يهم إن كان البعض يفضلون قول 'تلقائية' عما نسميه هنا حرية حتى يقصرها على الحرية الإنسانية، ولكن استخدام اصطلاحين مختلفين يؤدى بسهولة إلى فكرة أن الأخير ذا طبيعة خاصة رغم أن الاختلاف فى المرتبة ذاتها، أو أن الحرية الإنسانية 'حالة متميزة' لا تصح فى الميتافيزيقا.

[162] والدوام ذاته بمعناه العام يكيف الوجود كله بصيغة تتابعية، أى إنه سيحتوى على كل الشروط التى تناظر الزمن بالتشاكل، كما أنه لن يصير كليا، إذ إن الكلى يشترط النظر إلى كل شىء بالتزامن.

التواصل بين السبب والنتيجة لامحدودة على الحقيقة، ولذا أسسنا فى البداية أنها تتجاوز الوجود الكلى وتمتد إلى كلية القدرة ذاتها، لتشكل ما يمكن أن نسميه استعاريا 'حال الوعى الكلى'[163] الذى يشارك فى 'الواقعية الثابتة' الكامنة فى 'السبب الأول' ذاته[164].

ويكمن معنى غياب القصر فى 'اللافعل وو واى' كما يرد فى تراث الشرق الأقصى[165]، وتعمل الحرية فى الوجود أو بالحرى فى التجلى بالتفاضل، والذى يتخذ فى الحال الإنسانى الفردى صورة الفعل بمعنى الكلمة المعتاد، وتستحيل 'حرية اللامبالاة' فى نطاق الفعل وحتى فى نطاق التجلى الكلى بكامله، حيث إن صيغة الحرية تنتمى إلى اللاتجلى الذى لا يُعَدُّ صيغة خاصة بحال[166]، أى إنها ليست الحرية كإمكانية للكائن، ولا هى حرية تنتمى إلى الوجود الكلى، ولا إلى الرب كوجود كلى فى العلاقة بالعالم كتجلٍ كلى، وبالتالى لا تنتمى إلى الكائنات التى تعيش فى مجالها وتشارك فى طبيعتها وصفاتها بمقدار ما تيسر من إمكاناتها المناظرة. وتحقق إمكانات التجلى التى تشتمل على كل الكائنات بكل أحوالها المتجلية بما فيها تعديلاتها التى جرت عليها سواء أكانت فى نطاق الفعل أو غيره لن تتمكن من الركون إلى لامبالاة صرف ولا إلى مقام اعتباطى من مقامات المشيئة الربانية، على نهج النظرية الديكارتية التى تطبق مفهوم 'اللامبالاة' على كل من الله سبحانه والإنسان[167]، ولكن هذا التحقق قد تعيَّنَ بمقام الإمكان الكلى الذى هو

---

[163] ونتذكر هنا ما قيل سلفا عن التحفظات اللازمة حينما نبغى إضفاء الكلية على معنى كلمة 'وعى' بانتقال تشاكلى، والاصطلاح المستخدم هنا تقريب لمفهوم 'جانب اللانهائى' الذى لابد أن يؤخذ بمعناه الحرفى.

[164] *Matgioi, LaVoie Metaphysique, third edition, pp 73-74.*

[165] 'فأعمال السماء' ذاتها فى اللاتفاضل المبدئى للاوجود لافاعلة ولامتجلية. راجع 'رمزية الصليب' باب 23.

[166] وتصبح كذلك فحسب بالمفهوم الفلسفى بعبثه وخطله، فهو يفترض أن الشىء يمكن أن يوجد دون سبب وغاية لوجوده.

[167] ونحن نضم ترجمة مصطلحات اللاهوت هنا حتى نسهل المقارنة مع وجهات النظر المعتادة فى الفكر الغربى.

الوجود ذاته حتى يتعيَّنَ بدوره، لا فى ذاته فحسب بل كذلك فى كافة صيغه، وبمدى كونه الوجود أول التعيُّنات، وهى مجمل الإمكانات المخصوصة للتجلى. ولا يصلح إلا فى هذا المقام أن تقوم تعيُّنات بوازع من 'غير نفسها' كل على حدة أو حتى على 'انفصال'، وبتعبير آخر إن هناك كائنات بعينها قادرة على تعيينِ ذاتها، وهذا قدر من الحرية، وبمدى ما احتكم كل منهم على وحدة مخصوصة، أى حرية بعينها، وتتعين بالكائنات الأخرى، بموجب تعدد كائنات بعينها لم تفلح فى التوحد مع غيرها من منظور أحوال الوجود المتجلى. والوجود الكلى لا يتعين ولكنه يعين ذاته، أما اللاوجود فلا مجال لأن يتعين ذاته ولا أن يتعين بغيره حيث إنه فيما وراء التعينات جميعا ولا يقبل التعين.

ونرى مما سبق أن الحرية المطلقة يمكن أن تتحقق بالكلية التامة فحسب، وسيكون ذلك 'تعيينا للذات' بمدى امتدادها إلى الوجود الكلى، و'لاتعينا' فيما وراء الوجود فى الآن ذاته. فى حين أن الحرية النسبية مكفولة لكل الكائنات فى أى حال من الأحوال، والتى تنعتق فيها من قهر شرائط الوجود المتجلى، وسواء أكانت فردية أم فوق فردية، وتصبح فى مجملها 'واحدا' فى مقام الوجود المحض، أو هى 'لاإثنينية' لو أن تحققها تجاوز الوجود الكلى[168]. وحينئذ فحسب يمكن أن نتحدث عن كائن 'هو القانون ذاته'، فهذا الكائن متماهٍ تماما مع غاية وجوده، والتى هى أصله المبدئى ومصيره النهائى.

---

[168] راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' بابا *15* و*16*.

كشاف الأعلام والمصطلحات